Damien Noël

Los orígenes de Israel

Cuadernos bíblicos

99

Verbo Divino

Cuadernos bíblicos
99

2ª edición

Traducción: *Pedro Barrado y Mª Pilar Salas.* Título original: *Les origines d'Israël.* © Les Éditions du Cerf. © Editorial Verbo Divino, 1999. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: Larraona, Pamplona. Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito Legal: NA. 2.776-2000

ISBN 84-8169-259-X

CB
99

Damien Noël

Los orígenes de Israel

SEGUNDA EDICIÓN

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

Desde hace un siglo, el conocimiento de la historia bíblica de Israel ha progresado enormemente gracias a las excavaciones arqueológicas, al descubrimiento de textos del Antiguo Oriente y, sobre todo, a mejores lecturas de los textos bíblicos. A medida que nos remontamos hacia períodos anteriores a la monarquía de David, los conocimientos escasean y están limitados por el debate actual sobre las antiguas tradiciones del Pentateuco: ¿a cuándo se remontan los relatos fundadores de Israel sobre los Patriarcas y el Éxodo? De una manera manifiesta, el pueblo de Israel, a partir de la época de la monarquía, se ha dado sucesivamente varias representaciones de sus orígenes para afirmar su identidad política y religiosa.

Damien NOËL, sacerdote de Val d'Oise que enseña historia de Israel en el Instituto Católico de París, estudia este período anterior a la monarquía y la puesta por escrito de estas tradiciones. En la primera parte, describe el marco histórico del Antiguo Oriente, en particular de Canaán, entre el 1600 y el 1200 (período de los Patriarcas y del Éxodo), después entre el 1200 y el 1000 (período de la Conquista y de los Jueces). Solamente en la segunda parte utiliza los textos bíblicos y se remonta a través de cada período para entender las representaciones que Israel se ha hecho de sus orígenes. Arranca del libro de los Jueces y de datos sobre las doce tribus, antes de remontarse a la Conquista –instalación en Canaán–, después al Éxodo y, finalmente, a los Patriarcas.

Aunque la mayor parte de las preguntas deben permanecer abiertas, un buen número de imágenes de las Historias Sagradas están llamadas a ser corregidas y transformadas –incluso a desaparecer del ámbito de la historia–, como la conquista de Canaán por Josué. Pero todas estas tradiciones, construidas después, y a veces tardíamente, permanecen como testimonios esenciales sobre la convicción de Israel de vivir, a través de los siglos, una relación única con su Dios. El trabajo de los historiadores nos permite conocer mejor los comienzos de este pequeño pueblo y de iluminar la fe que le ha animado y le ha hecho vivir el paso de los siglos hasta hoy.

Philippe GRUSON

Introducción

Los orígenes y la protohistoria de Israel ocupan el conjunto que se extiende del Génesis al libro de los Jueces. Encontramos en él, en primer lugar, los antepasados lejanos, los Patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob. Con los doce hijos de Jacob, la Biblia comienza a hablar de un Israel con doce tribus. Es un Israel ya constituido que se encuentra en Egipto, que sale de él bajo la guía de Moisés y que, conducido por Josué, conquista Canaán. Finalmente, es "todo Israel" el que ocupa el territorio en el libro de los Jueces.

Según la versión bíblica, la identidad israelita es presentada, en principio, con el relato del nacimiento de un pueblo. La imagen unificada e ideal de un pueblo nacido de Dios precede a la realidad, más compleja, en que la historia se explica a partir de poblaciones protoisraelitas hasta su organización en un Estado monárquico. La Biblia da la impresión de que conoce los orígenes de Israel porque una convicción religiosa le impone la representación de éstos.

Ahora bien, para el historiador no es evidente que todos los grupos cuya historia se cuenta desde el Génesis a los Jueces constituyan ya la entidad que llevará el nombre de Israel, incluso aunque hacia el 1230 este nombre aparezca en la Estela de Merneptah[1]. Confrontado con fenómenos complejos que necesitan tiempo, el historiador trata naturalmente de dar cuenta de los orígenes de una nación en términos de surgimiento. Sin embargo, cuando se aplica a una nación, el concepto de surgimiento no tiene más que un valor aproximado que puede engañar. El riesgo de argumentación circular permanece en tanto no se pueda levantar acta del caminar retrospectivo que preside el establecimiento de los orígenes. Ya se trate de un individuo o de un grupo, nadie es, en efecto, testigo directo de su propio nacimiento. Sólo una nación ya constituida puede emprender la relectura del pasado y generar su relato fundador.

Para tratar de dar cuenta de los orígenes de una nación a partir de sus fuentes escritas, el historiador debe desconfiar del concepto de surgimiento, que no le protege más que insuficientemente de conductas frecuentes en la documentación disponible, tales como la anticipación y la unificación del pasado. Hay que verificar en cada etapa el contenido de las tradiciones y distinguir los datos eventualmente antiguos de las construcciones globalizantes, que son siempre posteriores. Los fundadores, ya sean antepasados, héroes locales o primeros reyes, no han tenido, ciertamente, conciencia del papel histórico que se les reconoce en un relato construido posteriormente.

Es previsible que los resultados de la crítica histórica no dejarán subsistir demasiado de la representación bíblica de los orígenes de Israel. Pero descubrir que Israel no ha actuado de modo distinto que las otras naciones a la hora de establecer sus orígenes es, indiscutiblemente, una ventaja. La Biblia tiene la apariencia de un libro de historia ya que, desde los orígenes a los Macabeos, hace del pasado de Israel un relato casi continuo. Sin embargo, si la Biblia tiene intención de presentar una historia de Israel, lo hace viendo algo más que un simple relato del pasado.

[1] Los nombres geográficos y de persona están tomados básicamente de J. González Echegaray, *El Creciente fértil y la Biblia* (Editorial Verbo Divino, Estella 1991).

La naturaleza de la documentación permite distinguir dos conjuntos en el período que se extiende desde los orígenes al Exilio. Hasta los primeros reyes incluidos, el pasado de Israel no está prácticamente documentado más que en la Biblia. Un único texto egipcio, fechado en torno al 1230, la Estela de Merneptah, menciona el nombre de Israel sin más detalles. A partir de la separación de los dos reinos, hacia el 930, los acontecimientos de dimensión internacional relatados por la Biblia encuentran excelentes verificaciones con otras fuentes, especialmente mesopotámicas. Este período es el mejor documentado de toda la historia de Israel y el historiador se encuentra en él en terreno seguro.

La relación que mantiene el texto con la realidad de un pasado varía para cada sección de la historia bíblica. Si aparece relativamente estrecha para el período que sigue a la separación de los dos reinos (930), esta relación es ya más difícil de apreciar en los comienzos de la monarquía. En fases anteriores se hace francamente problemática, pues, al mismo tiempo que las tradiciones disminuyen y que su objeto se aleja en el tiempo, éstas se agrupan según un plan de conjunto caracterizado por períodos: Patriarcas, Éxodo, Conquista. Esto merece una explicación.

Cuando se constituye una nueva identidad colectiva, la memoria local, la de las antiguas poblaciones, se encuentra absorbida en la organización de un pasado común. Ahora bien, una identidad colectiva es algo más que la simple yuxtaposición de poblaciones que, en adelante, la comparten. Para dar cuenta de la nueva fundación, la memoria tiende a enriquecerse con conceptos, los de pueblo o nación por ejemplo, y con conductas, tales como la anticipación y la unificación del pasado. Así, podemos decir, la memoria pretende ser cada vez más nítida a medida que el pasado se vuelve cada vez más difuso. De esto resulta que las fuentes disponibles pueden alcanzar un porcentaje de artificio tal que su valor informativo se encuentra seriamente limitado. Este rasgo caracteriza la documentación relativa a toda fase protohistórica de una nación. Se comprende que la prudencia sea la norma cuando se estudia este tipo de textos bajo el punto de vista histórico.

El historiador no tiene que demostrar que "la Biblia dice la verdad", sino establecer los hechos a partir de las huellas que nos han llegado. Para él, la Biblia es un documento que debe tratar como cualquier documento humano. Tiene que pasar, pues, por la crítica histórica los datos bíblicos para tratar de reconstruir los hechos y comprender los principios que han conducido a Israel a la representación del pasado que se encuentra en nuestra Biblia actual.

Sean cuales sean la opacidad que le opongan las fuentes y la complejidad del proceso crítico que se le impone, el historiador no puede prescindir de recurrir a las fuentes bíblicas para elaborar una historia de Israel. En efecto, en muchos casos, éstas resultan la única documentación disponible. Escuchar lo que dice Israel de su propio pasado, identificar las voces que aún se escuchan en el texto, confrontar los datos de la Escritura con documentos extrabíblicos y arqueológicos, es el método que permite tomar precauciones contra toda tentación reductora y mantener abierta la problemática.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LOS ORÍGENES

El marco histórico del 1600 al 1200

La geografía precede a la historia

La historia del Próximo Oriente antiguo está condicionada por la geografía. Para que se constituyan Estados poderosos son necesarias sociedades establecidas, demográfica, económica y culturalmente desarrolladas. Esto sólo es posible bajo dos condiciones: agua permanente y espacio habitable y cultivable. En el espacio que nos interesa, estas condiciones se encuentran reunidas en Egipto, con el Nilo, cuya crecida anual deposita un limo que renueva la fertilidad del suelo, en Mesopotamia, con el Tigris y el Éufrates, o incluso en Asia Menor, con el Halys (el actual Kizil Irmak), aunque en esta parte montañosa el espacio cultivable esté claramente reducido. Éstos son los tres puntos esenciales de la geopolítica del Antiguo Oriente alrededor de los cuales se van a formar las grandes potencias.

Estos tres centros vitales están constantemente hostigados por las poblaciones circundantes, más o menos marginadas en las regiones montañosas o desérticas. Así, los arameos amenazan largo tiempo a Asiria, los Pueblos del Mar se despliegan por oleadas sucesivas con riesgo para la estabilidad de Egipto. En algunas épocas, cuando las condiciones le son favorables, una de las potencias intenta imponerse a las otras.

Asia Menor y Mesopotamia se comunican con Egipto por un estrecho corredor norte-sur formado con parte de los valles del Orontes y del Litani, el alto valle del Jordán, la llanura de Yizreel, los pasos de la cadena montañosa que se prolonga hasta el Carmelo, y desemboca en la llanura costera. Limitado entre el mar, las montañas del interior y el desierto, poderosamente fortificado por Egipto en su parte meridional, este corredor estratégico ve pasar en varias ocasiones, y en los dos sentidos, los ejércitos de los grandes imperios. Campos de batallas célebres lo jalonan: Kadesh, Qarqar, Meguiddo. Las poblaciones que lo habitan no pueden desempeñar más que una función política limitada cuando se lo permite la decadencia, suficientemente prolongada, de las grandes potencias. Éste es el caso de los arameos, de Is-

rael, de Judá y de los reinos circundantes. Los fenicios prefieren volverse decididamente al mar para asegurar su futuro.

EL MARCO INTERNACIONAL DEL 1600 AL 1200

Esta época abarca el final de la edad del Bronce Medio (2200-1550), la totalidad del Bronce Tardío o Reciente (1550-1200) y el comienzo del Hierro (1200-1100), tal y como las definen los arqueólogos (cf. recuadro de la p. 12). La documentación es bastante escasa para este período.

Los hicsos en (1600-1550)

En el 1600, Egipto está sometido a la dominación de los hicsos. Se trata ciertamente de asiáticos, originarios de la Asia cercana, comprendiendo mayoritariamente elementos semitas, como lo sugieren a la vez los nombres (Yaqub-el, Yaqub-har, Anat-el, Anat-har) y los indicios religiosos, pues, bajo el nombre del dios Set, los hicsos introdujeron a Baal en el panteón egipcio.

La instalación de los hicsos en el poder no es el resultado de una brusca y masiva emigración de elementos asiáticos hacia Egipto en los siglos precedentes ni de un cambio violento. En efecto, la arqueología muestra que Palestina fue excepcionalmente próspera en los ss. XVIII-XVII, lo que supuso una cierta estabilidad de las poblaciones y la ausencia de fenómenos perturbadores. La llegada de los hicsos al poder parece que se produjo sin luchas. El primer rey hicso es un cierto Salitis que se estableció en Menfis. A continuación, la dinastía de los hicsos hará de Avaris su capital, que hay que buscar al este del delta; lo que quizá sugiere que tuvieron la intención de mantener el contacto con la Asia cercana. Las tradiciones egipcias que nos han llegado ofrecen una imagen negativa de estos reyes, que habrían llevado a cabo destrucciones de todo tipo (ver los textos en J. Briend (ed.), *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo* [Documentos en torno a la Biblia 4; Editorial Verbo Divino, Estella 1982] pp. 17-19). La arqueología tiende a probar lo contrario, pues parece que asimilaron perfectamente la cultura egipcia y prolongaron el modelo faraónico.

En el 1600, el rey hicso que se sienta en el trono es Khyan. En Tebas, en el Egipto Medio, existe todavía la dinastía XVII, sobre la que los datos son bastante oscuros (estelas de Kamoses). En esta época, los dos regímenes parecen coexistir pacíficamente.

La tónica va a cambiar a continuación. La reconquista del delta será obra de Ahmosis (Ahmés), quien vuelve a tomar a los hicsos Menfis y Avaris. El golpe definitivo se produce con la toma de ciudad de Sharuhen, en el suroeste palestino, que priva a los hicsos de su principal base de retaguardia asiática. La reconquista del delta y la expulsión de los hicsos no puede ser datada, en la mejor hipótesis, más que alrededor del 1550. Comienza entonces el Imperio Nuevo egipcio, con la XVIII dinastía.

El período hicso interesa especialmente a los bíblistas porque ofrece un marco excelente para la instalación de elementos protoisraelitas en Egipto, en la zona de Avaris precisamente, así como de su marcha hacia Asia cercana, tal y como se muestra en la historia de José en el Génesis y en la salida de Egipto en el Éxodo.

Primera recuperación del control egipcio sobre Canaán (1506-1364)

En el 1595, el equilibrio del Oriente Próximo se rompe por la iniciativa del rey hitita Mursil I, que cercó Babilonia sin sacar, sin embargo, ninguna venta-

ja sustancial. Discutido en su país, Mursil I es asesinado y el país de Hatti, preso de las disputas de palacio, entra en un período de decadencia durante más de un siglo. Asia Menor y Mesopotamia se encuentran, pues, fuera de juego en el plano internacional. El vacío así creado en esta zona beneficia a algunas poblaciones, tales como los hurritas y otros menos conocidos que fundan el poderoso reino de Mitani, en la alta Mesopotamia, en el meandro del río Éufrates. Hacia el 1500, Mitani extiende su influencia desde el Mediterráneo al este del Tigris.

Las grandes campañas egipcias se reemprenden en Asia con Tuthmosis (Tutmés) I (1506-1494), que llega al Éufrates y lo cruza. Parece que se enfrentó a lo que su expedición trataba de frenar: la expansión mitania. Sus sucesores, Tuthmosis II (1494-1490) y la reina Hatshepsut (1490-1468), no llevaron a cabo nada significativo en Asia.

De Tuthmosis III (1468-1436) conocemos diecisiete campañas, emprendidas durante los veinte primeros años de su reinado. Desde 1468, una primera campaña apunta a la coalición formada en torno al príncipe de Kadesh y, tras ésta, la potencia instigadora, que no es otra que Mitani. El faraón toma Meguiddo, somete Galilea y el Golán, desmembra la coalición de Kadesh y después regresa a Egipto (texto en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 21-22). Durante su octava campaña (1457), Tuthmosis entra en Mitani, a la que quita poder, aunque sin abatirla definitivamente. Mitani continúa, en efecto, intrigando bastante lejos, en el sur, hasta Palestina, donde uno de sus emisarios es detenido en la llanura de Sharon llevando una tablilla destinada a un príncipe palestino.

Tuthmosis IV (1412-1402) mantiene las posiciones heredadas de su predecesor, pero parece que ha cambiado el clima entre Egipto y Mitani, ya que obtiene en matrimonio a una hija del rey mitanio Artatama. La explicación de este acercamiento hay que buscarla en los hititas, que emergen en este momento, después de más de un siglo de crisis. Se van a reforzar entonces los vínculos entre las dos potencias, marcados por los matrimonios principescos de Amenofis III (1402-1364). Entramos en el período de las cartas de El-Amarna (ver p. 11).

El despertar del poder hitita (1370-1250)

Alrededor del 1370, Suppiluliuma se convierte en rey de Hatti. Conduce varias campañas contra Mitani, quitándole poder e influencia en el oeste, conquistando Alepo, Alalakh, Karkemish, Kadesh y Damasco. Egipto no actúa inmediatamente, Amenofis IV / Akhenatón está ocupado en una ambiciosa reforma religiosa que, por otra parte, fracasa. Tutankamón, su sucesor, igualmente deja hacer, y el resultado de esta negligencia se salda con la incorporación del reino de Amurru al poder hitita. A la muerte de Tutankamón, su viuda, que queda sin heredero varón, pide en matrimonio a un hijo de Suppiluliuma, Zannanza, que es asesinado en el camino. Así pues, falta poco para que Egipto pase a dominio hitita. En esta época, una epidemia de peste devasta el Oriente Próximo y la historia registra un parón.

Segunda recuperación del control egipcio sobre Canaán (1304-1224)

Egipto debe a los Ramsés (XIX dinastía) no haber perdido pie definitivamente en Canaán. Seti I (1304-1290) vuelve a emprender las campañas asiáticas, pues los hititas, bajo la dirección de Mursil II, se recuperan de la epidemia y afianzan sus posicio-

nes en Siria. Sus campañas son parcialmente conocidas por las estelas de Beth-Shean, ciudad de Canaán que permaneció fiel a Egipto (texto en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* p. 32). Una primera operación restablece el control sobre Canaán hasta Tiro. Una segunda operación condujo a Seti I hasta Kadesh, y parece que se concluyó entonces un tratado entre él y Muwatalli, sucesor de Mursil II. La adhesión a Egipto del reino de Amurru vuelve a cuestionar este acuerdo y provoca la reanudación de las hostilidades.

Encontramos al sucesor de Seti I, Ramsés II (1290-1224), cuando emprende una campaña asiática en el cuarto año de su reinado. En el 1286 se produce el choque decisivo en Kadesh entre Ramsés y el rey hitita Muwatalli. Es la batalla mejor documentada de toda la Antigüedad. La propaganda faraónica no basta, sin embargo, para ocultar el retroceso egipcio: Kadesh no es recuperada y Amurru vuelve a los hititas. Esta situación es ratificada por el tratado concluido entre Ramsés II y Hattusil III, hermano y sucesor de Muwatalli, en el 1269. Las relaciones se normalizan entre las dos potencias y se vuelven muy pronto amistosas, marcadas por matrimonios principescos. Egipto comprende que ya no puede tener más actividad en Siria, y los hititas desean estar en paz en el flanco meridional, pues a partir de ahora Asiria amenaza en el este.

Decadencia de Egipto (1224-1140)

En el 1224, Merneptah sucede a su padre Ramsés II. Sucede algo nuevo: el delta es amenazado ahora en el oeste por los libios. Éstos tienen por aliados a grupos llegados del norte por vía marítima: los Pueblos del Mar, que aparecen aquí por primera vez en los textos egipcios.

Con Sethnekht comienza la XX dinastía, cuyo representante más eminente es Ramsés III (1184-1153). Éste aún debe enfrentarse con los libios, después a una invasión muy importante de los Pueblos del Mar y, de nuevo, con los libios. Tenemos pruebas de su presencia en Canaán por el descubrimiento de su cartucho en Meguiddo y Guézer, de sus escarabajos en Beth-Shémesh, Tell el-Farah de Filistea y Lakhish, y de su estatua en Beth-Shean.

Fin del imperio hitita

Después del tratado de 1269 con Egipto, los hititas deben enfrentarse a la amenaza asiria, con las incursiones de Tukulti-Ninurta I (1244-1208) al oeste del Éufrates. Desórdenes interiores conducen al asesinato del rey asirio, y los hititas se ven momentáneamente liberados en su frontera oriental.

Las causas de la brusca desaparición del imperio hitita permanecen aún oscuras. Cesa completamente toda documentación a final del s. XIII, y los emplazamientos de Bogazköy, Kultepé, Alaca y Alishar son destruidos completamente. De la documentación proveniente de Bogazköy, de Egipto y de Ugarit podemos deducir que Hatti se oscureció por razones económicas, quizá víctima de un bloqueo. En efecto, Merneptah dice haber enviado a los hititas un cargamento de trigo. Tres cartas enviadas al último rey de Ugarit, Ammurapi, muestran igualmente el envío de trigo a los hititas. Una traducción en ugarítico de un mensaje del rey hitita encontrada en Ras Samra da cuenta aún de una petición de víveres y señala la presencia del enemigo. Varios documentos ugaríticos dan noticia de una amenaza marítima, de desembarcos enemigos en Alashia (Chipre) y de la destrucción de puertos. Entonces Hatti desaparece, al mismo tiempo que su aliado Ugarit. Según una inscripción de Ramsés III en Me-

dinet-Habu, esta destrucción sería imputable a los Pueblos del Mar (texto en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* p. 41). Hay que suponer, naturalmente, otros factores que explicarían especialmente la destrucción sistemática de los lugares del interior. Se ha avanzado la hipótesis de un seísmo.

CANAÁN DEL 1600 AL 1200

El territorio de Canaán está en esta época bajo control egipcio. Así pues, hay que dirigirse a Egipto para buscar la documentación susceptible de informarnos sobre las poblaciones que lo habitan y sobre los acontecimientos que allí se desarrollan.

Las cartas de El-Amarna

Tell El-Amarna se encuentra en el Nilo, aproximadamente a 300 km al sur de El Cairo, en el emplazamiento de Akhenatón, antigua capital egipcia fundada por Amenofis IV/ Akhenatón en torno al 1365. Las primeras tablillas fueron descubiertas en 1887. La magnífica correspondencia de 382 tablillas, dispersas hoy por diferentes museos (p. ej., el Louvre conserva las tablillas 362 a 367), ilumina singularmente la historia del Antiguo Oriente. El período que cubre esta documentación es desgraciadamente demasiado breve: entre 15 y 30 años.

Entre las 382 tablillas, 350 constituyen una correspondencia diplomática compuesta por cartas y listas, de proveniencia asiática en su mayoría. Un primer conjunto de 52 tablillas recoge la correspondencia de las potencias establecidas y reconocidas como tales por Egipto: Babilonia, Asiria, Mitani, Arzawa (suroeste de Turquía), Alashia (Chipre) y Hatti (hititas). Un segundo conjunto de 298 tablillas reúne la correspondencia de vasallos egipcios de Siria o de Palestina (cf. las 13 cartas relativas a Canaán en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 23-32).

La correspondencia de las potencias reconocidas nos permite identificar estas naciones y apreciar las relaciones que mantenían con Egipto. La de los vasallos nos informa directamente sobre la vida cananea. Por ella conocemos nombres, lugares, datos administrativos y algunos de los problemas planteados a las autoridades locales, en particular las preocupaciones consiguientes a la presencia de los *habiru,* sobre los que volveremos.

La Estela de Merneptah

La Estela de Merneptah, primer texto extrabíblico actualmente conocido que menciona a Israel, fue descubierta en Tebas, en la orilla izquierda del Nilo, en 1896. La mención de Israel aparece en un conjunto (líneas 26-27) que enumera los objetivos alcanzados en Canaán durante una campaña atribuida a Merneptah, sucesor de Ramsés II. Asquelón, Guézer y Yanoam preceden inmediatamente a Israel en el texto. El texto de la línea 27 relativo a Israel está redactado así: "Israel está aniquilado y su simiente no saldrá jamás" (ver *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* p. 37).

Según la estela, el contingente egipcio parece haber avanzado hacia el nordeste: Asquelón, Guézer, Yanoam. Podemos trazar, sin ninguna garantía, un cierto perímetro al teatro de operaciones: la montaña central, los accesos al lago, el valle del Jordán e incluso Transjordania. Pero las fuentes egipcias no dicen nada más aparte de esto y la Biblia no ha con-

servado ningún recuerdo de un choque importante entre Egipto e Israel en territorio cananeo hacia finales del s. XIII.

Los datos arqueológicos

En época reciente hemos visto cómo se ha ido desarrollando la exploración de superficie como complemento a las excavaciones practicadas en los emplazamientos tradicionales. Esta exploración sistemática contribuye a ofrecer una idea cada vez más precisa de la ocupación del suelo, en particular para el período comprendido entre el fin del Bronce Tardío (1400) y el comienzo del Hierro (1100). Recordemos aquí los principales resultados.

LOS PERÍODOS ARQUEOLÓGICOS		
Bronce Antiguo		3300 - 2200
Bronce Medio	I	2200 - 2000
	II A	2000 - 1750
	II BC	1750 - 1550
Bronce Tardío	I	1550 - 1400
	II AB	1400 - 1200
Hierro	I A	1200 - 1150
	I B	1150 - 1000
	II A	1000 - 900

Cisjordania septentrional (Manasés)

Este territorio de alrededor de 1.750 km², con fuentes numerosas y abundantes, ofrece excelentes indicios de ocupación del Bronce Tardío (BT) al Hierro I.

Tell Balata (= Siquén): ocupación ininterrumpida del BT al Hierro I. Destrucción en el s. XIII, nuevas construcciones más pobres que las antiguas. Violento incendio hacia finales del Hierro I, atribuido por los excavadores al episodio de Abimélek (Jue 9,45), pero sin pruebas decisivas.

El Burnat (monte Ebal): único emplazamiento del Hierro I conocido en el monte Ebal, descubierto en 1980, al nordeste de la cumbre y excavado a partir de 1982. Muro del recinto y construcción de 15 x 15 m. Se ha querido ver en él un gran altar de plataforma; hipótesis apoyada en la presencia de numerosos huesos de gamo, lo que indica una caza intensiva. El comienzo de la ocupación del emplazamiento se remonta como muy pronto a finales del s. XIII - comienzos del s. XII.

Bet-Shean: lugar bien conocido por la documentación egipcia desde el 1460. Restos de un templo del s. XVI. Numerosas inscripciones: estelas de Seti I y de Ramsés II (finales del s. XIV - comienzos del s. XIII). Estatua de Ramsés III (s. XII). Ciudad cananea destruida hacia 1200-1150, vuelta a ocupar después, con silos y numerosas jarras de almacenamiento. Huellas de incendio a finales del s. XI relacionadas con la época de Saúl.

En el conjunto de esta zona, las nuevas instalaciones comienzan en la segunda mitad del s. XIII y parecen propagarse de este a oeste. La población se estima en 25.000 habitantes para Manasés y 9.400 para Efraín. La ausencia de fortificaciones en los emplazamientos cananeos se explicarían por una prohibición egipcia.

Transjordania septentrional (Makir, Galaad)

Tell Deir-Allah, cerca del Jordán: santuario destruido por un seísmo hacia 1200-1150. Vaso de loza que lleva el cartucho de la reina egipcia Tausert (1193-1185). En el Hierro IB, alfarería cercana a la cerámica filistea.

Balance sobre el valle medio del Jordán: entre el wadi Kufrinjeh y el wadi Zerqa (el Yaboq), la ocupa-

ción es continua, sin ruptura significativa para los emplazamientos ya ocupados. Se encuentra en ellos un centro metalúrgico alimentado por combustible procedente de los bosques de Ajlun. Región fértil, bien irrigada desde los más antiguos establecimientos.

Macizo de Ajlun (en sentido amplio, el antiguo Galaad): la ocupación de emplazamientos conoció un fuerte aumento a comienzos del Hierro, lo que se traduce en un importante crecimiento de población.

En toda esta región septentrional, de una y otra parte del Jordán, el material descubierto, ya se trate de la jarra grande de collar o de la casa de cuatro piezas con pilares –que se las consideraba como indicio de la presencia israelita–, no permite de ninguna manera zanjar la cuestión a propósito de la identidad de las poblaciones. Este material aparece, en efecto, en zonas ciertamente no ocupadas en la época por poblaciones israelitas.

Cisjordania central (Benjamín, Efraín)

Jericó: grandes problemas planteados por el célebre texto bíblico (Jos 6). Ocupación que va decayendo en el Bronce Tardío. Emplazamiento abandonado sin destrucción hacia el 1275, se vuelve a ocupar en el s. XI o a finales del s. X. Región abandonada a finales del BT o comienzos del Hierro.

En esta zona, la parte oriental parece desocupada en el BT, mientras que la vertiente occidental ya está ocupada (*El Jib* = Gabaón, *Yalu* = Ayalón). Así pues, podemos considerar una continuidad con desarrollo moderado de la ocupación para la vertiente occidental, y una multiplicación de emplazamientos nuevos en la vertiente oriental y en la cumbre.

Beitin (= Betel): restos de una ciudad fortificada en el Bronce Medio, reocupación en el BT II. Destrucción de la ciudad cananea hacia 1240-1235. Ocupación continua a comienzos del Hierro.

Et-Tell (= Ay): ciudad fortificada en el Bronce Antiguo, después abandono del emplazamiento del 2400 al 1200. Se vuelve a ocupar en el Hierro, estando las casas dispuestas en cadena alrededor del emplazamiento.

Izbet-Sartah (cerca de Afeq): con otros seis emplazamientos establecidos en la misma línea de colinas, este lugar fue ocupado desde finales del s. XIII a comienzos del s. X con breves interrupciones. Numerosos silos, casas de cuatro piezas y jarras de almacenamiento indican una población agrícola. La alfarería puede ser comparada a la de la muy cercana Filistea.

Khirbet Seilun (= Siló): emplazamiento capital para la protohistoria de Israel. Importante fortificación de la época de los hicsos destruida a finales de este período (s. XVI). Reanudación de la ocupación durante el s. XII, con almacenes que contienen numerosas jarras de almacenamiento. Violento incendio hacia la mitad del s. XI.

Para esta zona, el balance queda establecido así: escasa ocupación en el BT (Betel, Siló). En el Hierro I: 115 emplazamientos, en el límite del desierto y en el centro, de los que 26 lugares corresponden al Hierro I alrededor de Siló. Del Hierro II se cuentan 195 emplazamientos, casi el doble que en el Hierro I. El establecimiento comienza por la vertiente oriental, limitando al desierto, y se extiende a la montaña central. La población, estimada en 3.800 habitantes al comienzo del Hierro, pasa a 9.400 hacia el 1050. Es de tipo pastoril o seminómada, como lo indica la forma, a menudo elíptica, de los establecimientos y la abundancia de silos.

Cisjordania meridional (Judá)

No conocemos más que dos emplazamientos ciertamente ocupados a finales del Bronce: Jerusalén y *Khirbet Rabud* (= Debir). A finales del s. XI, la

población de la montaña de Judá no sobrepasa los 1.250 habitantes. Incluso aunque no se trata más que de una estimación limitada a los emplazamientos urbanos que no toma en cuenta las poblaciones nómadas, el asentamiento resulta muy escaso. Ahí tendríamos la explicación de la ausencia de esta región en la historia anterior a David.

Négueb septentrional (Simeón)

Berseba: primera habitación en grutas. Se han escavado fosas al este del tell. Alfarería compuesta por jarras de almacenamiento, ollas y escudillas, típico de una población pobre. Los huesos de animales muestran una clara predominancia de los ovinos sobre el ganado mayor, normalmente utilizado para las labores del campo. Las primeras construcciones no aparecen más que tardíamente. La presencia de escarabajos atestigua la presencia egipcia.

Tell Masos (= ¿Hormá? ¿Ciqlag?): emplazamiento excepcionalmente extendido para este período. Primera instalación, finales del s. XIII-comienzos del s.XII. Este primer asentamiento implica construcciones ligeras, fosas de almacenamiento y hornos. Ningún rastro de piedra o de ladrillo en los primeros niveles. Se encuentra a continuación una fortaleza y un edificio administrativo, con algunos vasos egipcios y un escarabajo de Seti II. El origen de esta nueva población hay que buscarlo en el norte (Sefela) o en el oeste. Los siguientes ocupantes pueden haber sido filisteos. Acaece una destrucción en el s. XI.

El balance de las investigaciones efectuadas en esta zona muestra una variedad de ocupaciones que impide considerar una "ola" de asentamientos. Asistimos a una transición en el modo de alojamiento: de la tienda y del campamento a la casa resistente y al pueblo. La población parece haber sido mixta: nómadas o seminómadas, que forman el grupo dominante, y campesinos cultivadores que buscan la protección del primer grupo. Las primeras instalaciones no sobrepasan el último tercio del s. XIII.

Constatamos, en el conjunto del territorio cananeo, la destrucción de numerosos emplazamientos entre 1300-1250. Algunos lugares destruidos en este período conocieron una interrupción o una nueva ocupación de un tipo diferente. Otros empalzamientos fueron reconstruidos según las líneas anteriores (Meguiddo, Beth-Shean, Lakhish). Una segunda ola de destrucciones, después del 1250, corresponde al final de la presencia egipcia en Canaán. Ningún indicio arqueológico permite identificar a los destructores.

Apiru, habiru, hebreos

La existencia de los apiru se muestra por la correspondencia de El-Amarna, más precisamente por las cartas de Abdi-Hepa, príncipe hurrita de Jerusalén *(Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 28-31). Inmediatamente se plantea la pregunta de la relación entre los apiru y los hebreos de la Biblia. Son nombrados en nueve textos egipcios conocidos hasta la fecha, cuyas fechas se escalonan entre los ss. XV y XII. La equivalencia con los habiru, forma asiática del término, está definitivamente establecida por los tratados hititas bilingües de los ss. XIV y XIII y los textos de Ugarit.

El método socio-histórico, fuertemente marcado en sus comienzos por la búsqueda de una posible correspondencia entre los apiru/habiru y los hebreos de la Biblia, se ha fijado desde hace tiempo en la única pregunta de saber si apiru/habiru era un apelativo étnico o sociológico.

En el s. XIV, los textos egipcios no conocen a los apiru más que como prisioneros, entre los cuales había reyes y hermanos de reyes. Activos en Canaán, constituyen un peligro para los príncipes locales, incluso para los faraones, que deben someter sus re-

vueltas, así sucede con Seti I hacia el 1300. Algunos textos ugaríticos e hititas del s. XIII les muestran en vías de sedentarización. La opinión común tiende, pues, a considerarlos como una categoría que se define siempre negativamente, como extranjeros refugiados, desarraigados, cuya supervivencia no depende más que de la subordinación.

Los hebreos

El uso corriente confunde con frecuencia hebreo e israelita. El examen de los textos bíblicos va a mostrarnos que esta identificación es errónea y nos abrirá un acceso inesperado a una realidad histórica cuyo recuerdo ha sido indirectamente transmitido por la Biblia.

La Escritura utiliza en primer lugar un nombre propio, Héber, que designa al antiguo epónimo de los hebreos (Gn 10,21.24.25; 11,14.15.16.17; Nm 24,24; 1 Cr 1,18.19.25). Aunque el empleo genealógico de este término sugiere que los hebreos constituyen una unidad étnica, no debemos olvidar que Héber es en realidad el padre de una multitud de pueblos, como lo muestra la tabla de las naciones de Gn 10,21.25-30.

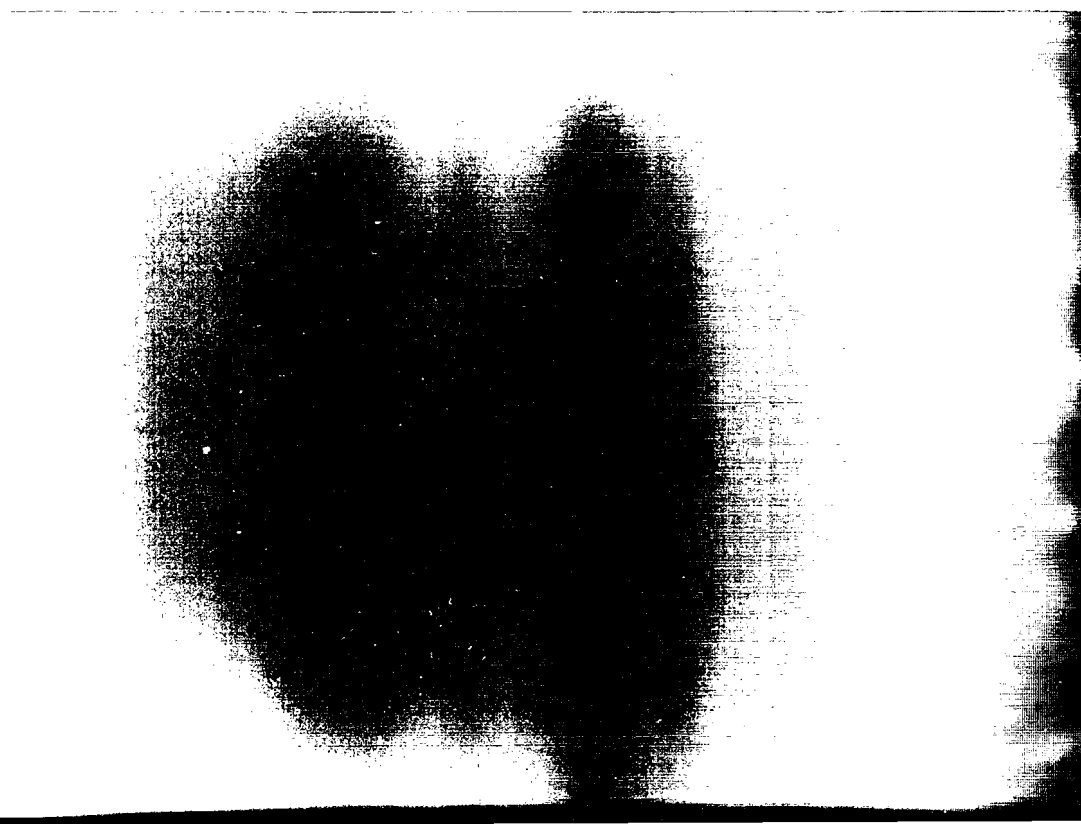
La Escritura utiliza a continuación 34 veces el término "hebreo" *('ibri)*, es decir, muy poco para el conjunto del Antiguo Testamento; estas utilizaciones se localizan en el Pentateuco y 1 Samuel; se limitan estrictamente al período de los orígenes de Israel, de Abrahán a Saúl. Ahora bien, los apiru/habiru desaparecen de los textos extrabíblicos a finales del s. XII. El uso bíblico parece, pues, corresponderse perfectamente con un fenómeno general.

¿Cómo funciona el apelativo "hebreo"? ¿Qué designa en los textos del Pentateuco y de 1 Samuel? Fuera del texto legislativo de Éx 21,2, del que depende Dt 15,12 y Jr 34,9.14, todas las veces que se emplea están en relatos. Así, encontramos "el Dios de los hebreos" (Éx 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3), "las mujeres de los hebreos" (Éx 1,15.16.19; 2,7) o "el país de los hebreos" (Gn 40,15). Se observa todavía un vínculo persistente con el estatuto de esclavo (Gn 39,17; 41,12; cf. Éx 21,2; Dt 15,12; Jr 34,9.14) y la separación señalada por los egipcios a propósito de las comidas (Gn 43,32; cf. 46,34). Observamos, finalmente, empleos genéricos: "un hebreo" (Gn 39,14; Éx 2,11), "dos hebreos" (Éx 2,13), "los hebreos" (Éx 1,22), "un niño hebreo" (Éx 2,6). Todos los usos muestran que el término "hebreo" no designa especialmente a una etnia particular, sino a una población globalmente distinta de los egipcios considerada como de rango inferior.

El esclavo hebreo

La ley sobre la liberación de los esclavos contiene una formulación ciertamente antigua, ya que la denominación "hebreo" se mantiene en ella a lo largo de toda la Biblia, desde Éx 21,2 hasta Jr 34,9.14, pasando por Dt 15,12, mientras que desaparece de los relatos después de 1 Sam 29,3. La hipótesis de una formulación antigua en Éx 21,2 y en los textos emparentados se apoya en la capacidad del lenguaje jurídico para registrar y conservar la realidad concreta de las condiciones de vida de una sociedad. Ahora bien, en estos textos, "hebreo" está constantemente relacionado con el estatuto de esclavo, y esta relación no es un dato que se invente. Así pues, está permitido, al menos, postular la realidad histórica de una condición de vida inferior característica de una población denominada "hebreos" entre la que se reclutaban los esclavos.

Manteniendo las reservas acostumbradas sobre la antigüedad de los relatos del Génesis y del Éxodo que incluyen la palabra "hebreo", el historiador no puede descartarlos definitivamente de la investigación en la medida en que, precisamente, también ellos atestiguan el vínculo establecido por los textos jurídicos entre hebreo y esclavo. Sea cual fuere la fe-



cha que se asigna a la historia de José y al relato de la estancia en Egipto, es forzoso constatar que en ellos se encuentran igualmente las huellas de la transmisión del recuerdo de la condición de hebreo.

El texto de la ley sobre la liberación de los esclavos muestra claramente que no hay que confundir hebreo con israelita, no más, por otra parte, que con no israelita. Sin duda, es difícil precisar más sin salir de la Biblia, pues Éx 21,2, retomado por Dt 15,12 y Jr 34,9.14, queda como un texto aislado. Encontramos una ley semejante en los textos asirios de Nuzi: los hapiru pueden abandonar el servicio de su amo mediante compensación. El rodeo por los textos jurídicos ha llevado a ampliar el campo de la investigación, recayendo ésta en la terminología y, por lo tanto, en la realidad de la condición de hebreo, que aparece como un fenómeno extendido al conjunto del ámbito semítico occidental.

Hebreos y filisteos

En el primer libro de Samuel (1 Sam 4,6.9; 13,3.7.19; 14,11.21; 29,3), el empleo de la palabra "hebreo" resulta particularmente valioso. Este término designa, en primer lugar, a los adversarios de los filisteos ("campamento de los hebreos", 1 Sam 4,6), sin que sea posible percibir una etnia precisa tras la palabra, ya que algunos hebreos estaban al servicio de los filisteos (1 Sam 14,21) y otros, ciertamente no israelitas, atravesaron el Jordán para huir de una zona que se había vuelto peligrosa (1 Sam 13,7).

La precisiones aparecen cuando el texto habla del estado de servidumbre de los hebreos con respecto a los filisteos y de un posible cambio de situación de la que los filisteos tienen mucho que temer (1 Sam 4,9). Los inicios de Saúl se presentan claramente como una revuelta de hebreos contra los filisteos en un contexto donde se emplea igualmente el nombre de Israel (1 Sam 13,3-7). El paso es tanto más interesante cuanto que el texto bíblico deja entender que, visto desde el lado filisteo, el movimiento israelita puede aparecer como una sublevación de hebreos contra una población establecida y culturalmente superior. Este último punto viene confirmado por el hecho de que la ausencia de metalúrgicos en Israel sea imputada a los filisteos. El texto de 1 Sam 13,19-21 dice, en efecto, que los filisteos querían mantener a los hebreos en un grado de subequipamiento técnico y militar particularmente bajo. Por lo demás, la redacción conocía el tono especialmente despectivo del término "hebreo", como lo atestiguan los dos ejemplos puestos, claro está, en boca de los filisteos: "Mirad, unos hebreos que salen de las cuevas donde se habían escondido" (1 Sam 14,11) y "¿Qué pintan aquí esos hebreos?" (1 Sam 29,3).

Se comprende que estos textos, ricos en datos socio-históricos significativos, hayan alimentado el modelo de una "revolución socioeconómica" precisado por algunos investigadores para dar cuenta del surgimiento de Israel a finales del s. XII (cf. p. 43).

El marco histórico del 1200 al 1000

Convencionalmente, la fecha del 1200 a. C. marca el final de la edad del Bronce Tardío y el comienzo de la edad del Hierro (Hierro I A). Naturalmente, sobre el terreno no tenemos evidencia de ninguna discontinuidad brusca que se corresponda con esta fecha precisa. Pero los arqueólogos y los historiadores convienen en que una novedad aparece después del 1200, incluso aunque no dispongamos para ca-

racterizarla, como único indicio, más que del empleo cada vez más generalizado de un metal tan poco noble como el hierro.

Para el lector de la Biblia, este período es decisivo. Como escribe J. B. HUMBERT, "la aparición del fenómeno político-religioso propiamente israelita debió de producirse hacia finales del s. XII o incluso a comienzos del s. XI" ("Tell Keisan entre mer et montagne", en *Archéologie, art et histoire de la Palestine* [Paris: Cerf, 1988] p. 71).

La epopeya de Saúl, David y Salomón, que la Biblia señala como el origen de la monarquía, es relativamente breve: alrededor de un siglo. Pero su importancia es tal que se le ha dedicado un conjunto considerable de textos: los dos libros de Samuel y la mitad del primer libro de los Reyes (1 Re 1-11). Este período cuya historia permanece aún oscura en numerosos puntos, ha dejado huellas de una manera manifiesta. La Biblia debía explicarse sobre la instauración del nuevo régimen que constituye la monarquía desde el comienzo, parece haber sido el objeto de vivas controversias políticas, socioeconómicas y religiosas.

Los orígenes de la monarquía conciernen a un pueblo cuya unidad no ha sido nunca conseguida de forma duradera. En efecto, desde el final del reinado de Salomón, Israel (el reino del Norte) se separa de Judá. Este acontecimiento, ocurrido muy tempranamente, deja su huella en las tradiciones más antiguas así como en la evolución posterior de los relatos. Debajo de este cuadro, tal como nos ha llegado, percibimos en realidad el surgimiento de dos monarquías. Semejante literatura, unas veces sabrosa, otras poco edificante, apenas corresponde a las exigencias de una historiografía moderna. Sin embargo, sitúa a la Biblia entre los primeros documentos de la humanidad que merecen el nombre de historia.

Pero la abundancia de texto que se dedica a Saúl, David y Salomón no debe hacer perder de vista el profundo silencio que rodea a estos personajes en las fuentes extrabíblicas. Se ha señalado que la constitución de un reino judío entre el 900 y el 800 (Hierro II B) resulta al menos algo problemático, y algunos dudan seriamente de la historicidad de un reino unificado davídico-salomónico administrado desde Jerusalén, y sugieren que Judá no llegó a ser un Estado y Jerusalén un centro administrativo importante más que hasta el s. VIII lo más pronto. Pero el reciente descubrimiento de una pequeña estela de basalto en Tell Dan podría ofrecernos, sin embargo, la mención no bíblica más antigua (hacia 900-850) de la "casa de David", que aparecería en la línea 9 de esta estela (cf. *Le monde de la Bible*, 90, p. 38). Esto debería llevarnos a un escepticismo razonable, proporcionado.

Que el establecimiento de un reino israelita en el s. X no haya dejado indicios en el terreno entra dentro de lo probable. Que los acontecimientos de este período hayan sido amplificados e idealizados por la tradición, no ofrece ninguna duda. Por el contrario, los relatos bíblicos parecen haber guardado perfectamente la memoria del problemático establecimiento de la monarquía en un país dividido, incluso desequilibrado, en el plano demográfico y económico. La dualidad fundamental Israel-Judá deja para siempre su huella en la historiografía bíblica de este período. Esto es un indicio precioso que no debemos dejar de lado.

La Estela de Merneptah, en torno al 1230, atestigua sin más detalles la existencia de un grupo llamado Israel en territorio cananeo (cf. p. 11). Por otra parte, la cronología permite situar a los primeros reyes bíblicos, Saúl, David, y Salomón, entre el 1010 y el 930. Lo que un historiador puede designar razonablemente por período premonárquico se extiende, pues, aproximadamente durante dos siglos, aunque el límite superior, fijado por el estado actual

de nuestra documentación, haga suponer un espacio histórico a una realidad Israel hoy ciertamente inaccesible.

Egipto

De Ramsés IV a Ramsés XI, Egipto conoció una rápida decadencia. Se suceden ocho reyes en alrededor de un siglo.

Ramsés IV (1154-1148): se han encontrado escarabajos de Ramsés IV en Palestina.

Ramsés V (1148-1144): vuelve a abrir las minas del Sinaí (Serabit-el-Khadem, Timná). Su reinado está marcado por un escándalo financiero que implica al clero de Elefantina (Asuán).

Ramsés VI (1144-1136): uno de los últimos indicios de la presencia egipcia en Canaán es la base de una estatua de bronce encontrada en Meguiddo que lleva el nombre de Ramsés VI. Su hijo, Ramsés VII (1136-1128), y Ramsés VIII, hijo de Ramsés III (1128-1125), no llegan a impedir la decadencia.

Ramsés IX (1125-1107): un reinado de 18 años y una enorme actividad le permiten dejar huellas, especialmente en Guézer, donde se ha encontrado su nombre.

Ramsés X (1107-1098?): último rey que domina Nubia, único territorio exterior aún sometido a Egipto. *Ramsés XI* (1098-1069): disturbios en la Tebaida, emancipación del clero, pillaje, hambre, guerra civil. Hacia el 1080 aparece el sacerdote Herihor, de origen probablemente libio. A la muerte de Ramsés XI, hacia el 1069, el administrador Smendes, a las órdenes del clero de Amón, dirige el norte del reino en Pi-Ramsés. Herihor dirige el ejército y los asuntos religiosos. La secesión de Nehesy reduce Egipto al valle del Nilo, entre Asuán y el delta. El Alto y el Bajo Egipto están entonces separados. En el norte, Smendes funda una nueva dinastía (XXI) y se instala en Tanis, después del desmantelamiento de Pi-Ramsés. En el sur, los sumos sacerdotes de Amón restablecen la teocracia.

Smendes (1069-1043): Piankhi sucede a Herihor como sumo sacerdote. Su hijo Pinedjem adopta una titulación real, aunque deja la primacía al faraón.

El texto de Wen-Amón (cf. *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 42-47) data de esta época. Es el relato de las desventuras de un embajador encargado de traer madera para la barca sagrada de Amón. El funcionario egipcio no tiene ningún peso ante el príncipe de Guebal (Biblos), lo que dice mucho sobre la debilidad internacional de Egipto. El texto nos enseña que los "teucros" (tjeker), uno de los Pueblos del Mar desconocido por la Biblia, pero muy documentado en los textos egipcios, habitan la zona litoral de Dor. El único paralelo con la Biblia son las compras de madera por Salomón a Hiram de Tiro (1 Re 5,15-26) y la mención de los habitantes de Guebal como artesanos de la piedra y de la madera (1 Re 5,32).

Los reyes siguientes no desempeñan ningún papel en Asia: Amenemnesut (1043-1039), Psusennes I (1039- 993), Amenemopé (993-984) y Osorkón el Viejo (984-978).

Siamón (978-959): es uno de los reyes más ilustres de la XXI dinastía; vuelve a dar un cierto dinamismo a la política exterior egipcia. La principal fuente no egipcia podría ser aquí la Biblia. Pero ésta no indica el nombre del rey de Egipto responsable de una expedición de castigo a Guézer (1 Re 9,16) ni del que da a su hija en matrimonio a Salomón (1 Re 3,1; 7,8; 9,16; 11,1) ni de aquel junto al que se refugia Hadad el edomita, que se casa también con una princesa egipcia (1 Re 11,17-22).

Psusennes II (959-945): último soberano de la XXI dinastía. ¿Es el que da a su hija en matrimonio a Salomón (1 Re 3,1; 9,16)?

Sheshonq I (945-924): fundador de la XXII dinastía (libia). Es el que acoge a Jeroboán (1 Re 11,40). La campaña de Sheshonq en Palestina (1 Re 14,25) muestra que esta dinastía retoma su política de control de la explanada asiática, donde los nuevos reinos de Judá y de Israel han hecho su aparición. Hasta entonces, Egipto era demasiado débil para intervenir en Canaán.

Asiria

Asiria y Babilonia vuelven a salir a la superficie durante el último tercio del s. XII y a reemprender sus luchas ancestrales. Bajo el reinado de Tukulti-ninurta I (1245-1208), Asiria domina muy claramente a Babilonia y saca el mejor partido de la desaparición del reino de Mitani así como la del imperio hitita, consiguiendo con esto una salida al Mediterráneo. Babilonia está bajo el dominio casita desde el 1208 al 1157, fecha en la que pasa a dominio elamita durante una veintena de años (1157-1133).

Asur-resh-ishi (1133-1116): rechaza a los babilonios llegados de los alrededores de Arbela. Llega a yugular dos tentativas de Nabucodonosor I (1126-1105) y a contener a las tropas babilonias en el medio Éufrates. Pero debe oponerse a las presiones de los nómadas ahlamu. En el otro lado del territorio lleva a cabo campañas contra las tribus de los Zagros.

Tiglat-piléser I (1115-1077): se opone al avance de los mushki (los mések de Gn 10,2) y controla todo el curso superior del Tigris. Continúa las campañas en los Zagros. A continuación debe enfrentarse con los alhamu, extendidos a lo largo del Éufrates (cf. *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 41-42). Lleva su campaña hacia el oeste, hasta el mar, e impone tributo a Guebal (Biblos), Sidón y Arpad. Somete lo que queda de Hatti. Pero los textos indican el hostigamiento constante de que es objeto Asiria por parte de los ahlamu durante una quincena de años (28 veces... texto B, en J. Briend / M.-J. Seux, *Israël et les Nations* [Suppl. Cahiers Évangile 69; París, Cerf, 1989] p. 41). En el 1090 decide volverse hacia Babilonia, que consigue tomar en el 1085. Pero hacia el 1083-1082, los ahlamu están ante los muros de Nínive. Tiglat-piléser I debe refugiarse en la montaña.

Asur-bel-kala (1074-1057): después de Ashared-apil-ekur, que no reina más que dos años (1076-1075), reanuda las campañas en el norte. Pero, bajo la amenaza de los ahlamu, decide poner fin a la política de hostilidades contra Babilonia. Instala un usurpador, Adad-apla-iddina (1069-1048), en el trono de Babilonia, del que la crónica neobabilonia deja percibir su origen arameo.

Las buenas relaciones conseguidas entre Asiria y Babilonia no duran. En el 1055, el hijo de Asur-bel-kala, Eriba-Adad II (1056-1055), es destronado y exiliado en Babilonia por su tío Adad-apla-iddina. El buen comportamiento aparente de Asiria en realidad no hacía más que desviar el flujo arameo hacia Babilonia, donde, bajo el peso del hambre y las revueltas, el caos se instala progresivamente. Del 1025 al 940, Babilonia permanecerá prácticamente inactiva en la historia.

Seis reyes se suceden en Asiria del 1050 al 935, de los que algunos conocen una cierta longevidad: Asurnasirpal I (1050-1032: 18 años), que reconstruye los templos, Asur-rabi II (1013-973: 41 años), Tiglat-piléser II (967-935: 33 años). Pero, bajo Asur-rabi II, los arameos están sobre el meandro del Éufrates. Así pues, se constata que Asiria no ejerce una

presión duradera al oeste y al sudoeste, sino que, por el contrario, en esta zona es ella la que sufre la presión de los ahlamu-arameos. Esta pérdida de influencia crea las condiciones para el establecimiento de principados arameos entre Damasco y el Éufrates.

Los principados arameos

Los invasores arameos aparecen por primera vez en los anales de Tiglat-piléser I asimilados a los ahlamu, conocidos desde el s. XIV. El movimiento de población ahlamu se conoce desde la correspondencia de El-Amarna.

El territorio del antiguo imperio hitita es ocupado, a partir del 1200, por poblaciones luvitas. En la época de Tiglat-piléser I se constituye un reino, cuya capital es Karkemish. El rey, Ini-Teshub, lleva un nombre hurrita. Los arameos comienzan por atacar con fuerza este reino en el s. X. Hacia el 950 fundan el reino de Bit-Adini, con capital en Til-Barsip, entre Karkemish y el Bulih, afluente del Éufrates. Este reino es conocido por Am 1,5 (Bet-Eden), 2 Re 19,12 (= Is 37,12), Ez 27,33. Hacia el 920, Yadiya es tomada y se convierte en capital del reino de Samaal o Bit-Gabbar. Hamat resiste a todos los ataques y no caerá hasta un siglo más tarde.

En la Biblia, Aram *('rm)* y Edom *('dm)* tienen una escritura que no difiere más que en la *resh (r)* y la *dalet (d)*, dos letras muy semejantes; de ahí las confusiones. En 1 Sam 14,47, ¿hay que leer Edom o Aram? En Jue 18,28 tendríamos la mención más antigua de los arameos en el texto bíblico. Las guerras de David contra los arameos están descritas en 2 Sam 8,3-12; 10,6-19. Se trata de Hadadézer, rey de Sobá, de los arameos de Damasco, de Tou, rey de Hamat, adversario de Hadadézer, y de una dominación aramea sobre Edom, Moab, los ammonitas, los filisteos y Amaleq, que vuelve a David como botín después de su victoria sobre el rey de Sobá. El estudio de 2 Sam 8,3-12 debe ser completado con el de 2 Sam 10,6, que distingue a los arameos de Bet-Rejob y a los arameos de Sobá, pero cita además al reino de Maaká y a las gentes de Tob. Bajo el reinado de Salomón asistimos a la ascensión de los arameos de Damasco (1 Re 11,23-25), con Rezón, oficial del rey de Sobá.

Gueshur y Maaká: el reino de Maaká (2 Sam 10,6) se sitúa al sur del Hermón. David toma una mujer de nombre Maaká, pero es hija del rey de Gueshur (2 Sam 3,3); ella será la madre de Absalón. El reino de Gueshur, citado en 2 Sam 15,8, hay que localizarlo al norte de Transjordania. Gueshuritas y maakitas, a menudo nombrados juntos, resultan distintos de los arameos: Jos 12,5; 13,11-13; Dt 3,14.

Los reinos transjordanos

Ammón

No sabemos casi nada del origen de los ammonitas. Las fuentes esenciales siguen siendo las de la Biblia, que les llama "hijos de Ammón". En 2 Sam 10,1-2, los ammonitas llaman a los arameos en su ayuda. ¿Se trata de un recurso justificado por un común origen arameo o por un vínculo de vasallaje? La capital es "Rabbath (la Grande) de los hijos de Ammón", la actual Ammán, en Jordania. El territorio ammonita es atravesado por el valle del Yaboq. Su centro de interés está orientado al este, ya que controla el comercio de las carvanas. Ammón desempeña un papel insignificante en el s. XII. La primera mención bíblica de los ammonitas se encuentra en Jue 11, mostrando un conflicto. Jue 11,12.14.27.28 menciona un rey de los ammonitas, sin embargo no se dice

el nombre de éste. Además, Jue 11 es un texto muy retocado y esta mención no es original.

Nahash, rey de los ammonitas en la época de Saúl (1 Sam 11), conocerá el reinado de David (2 Sam 10,1). Su hijo Hanún cambia de política, y en el origen de la guerra está un incidente diplomático que termina con la toma de Rabbath (2 Sam 12,26-31). En 2 Sam 17,27, David, huyendo ante Absalón, recibe la ayuda de Shobí, hijo de Nahash.

Moab

Nm 24,17 llama a los moabitas "hijos de Seth", denominación que no deja de relacionarse con los shutu mencionados en los textos egipcios. Desde el punto de vista israelita, la genealogía patriarcal relaciona a Moab y a Ammón con Lot, sobrino de Abrahán (Gn 19,30-38). El territorio moabita está limitado al oeste por el mar Muerto, al sur por el wadi Zéred, y se abre al desierto por el este. La frontera norte es variable, dependiendo de las épocas, en torno al Arnón.

Bajo Ramsés II se desarrolla una campaña en el "país de Moab", cuya ciudad principal es Dibón. No se habla del rey en el documento egipcio, que, por otra parte, es fragmentario. Nm 21,26 parece ser la mención bíblica más antigua de Moab, pero el texto plantea un problema: ¿hay que leer "primer rey" o "rey precedente"? Además, el versículo sirve de introducción a un poema más antiguo que el v. 26. En Nm 22,4-10 y 23,7 se dice que Balaq, hijo de Cippor, es rey de Moab. Esta afirmación es discutida por los historiadores. En Jue 3,12-30 se habla de Eglón, rey de Moab, que domina la "ciudad de las palmeras", Jericó. ¿Se tratará de un reyezuelo local? Volvemos a encontrar a Moab en 1 Sam 14,47 entre los enemigos de Saúl. Pero en 2 Sam 22,3-4, las relaciones son buenas entre los moabitas y David. Éste les impondrá, sin embargo, vasallaje, según 2 Sam 8,2, y Benayas, un valiente de David, abatirá a dos campeones de Moab, según 2 Sam 23,20.

Edom

Territorio situado al sur de Filistea, limitado al norte por el wadi Zéred, al oeste por la Arabá y al sudeste por el desierto. La expansión de Edom no podrá hacerse más que a expensas de Judá, y recíprocamente: Judá no podrá alcanzar el mar Rojo más que a expensas de Edom. Los edomitas proceden de la misma región que los árabes. Conocemos a su dios: Qos. La versión bíblica los une a los israelitas a través de Esaú, hermano mayor de Jacob. ¿Se trata de hacer notar consanguinidad o simple alianza entre los dos grupos? La pregunta permanece abierta.

Hadad el edomita, adversario de Salomón en 1 Re 11,14-15, es presentado como un príncipe real de Edom, lo que es históricamente dudoso. En efecto, según 2 Sam 8,13-14, David impone vasallaje a Edom y, más aún, parece que es su rey, ya que establece en él a sus gobernadores. Los datos del Pentateuco relativos a Edom son difícilmente admisibles desde el punto de vista histórico: Nm 20,14, donde Moisés pide al rey de Edom el libre paso de las tribus, texto retomado en Jue 11,17, como elemento redaccional; Dt 2,4-7, donde los "hijos de Esaú" son llamados hermanos; Éx 15,15, texto ciertamente tardío, que nombra a Filistea, a los jefes de Edom –no reyes, sino jefes de clan– y a los príncipes de Moab.

Gn 36,15-42 es un texto complejo que combina cuatro genealogías de fuente meridional. Edom aparece constituido por clanes que tienen un jefe a la cabeza. Los vv. 31-39 nombran a ocho reyes que han reinado antes que el primer rey de Israel, sin duda David, lo que podría abarcar un período de uno o dos siglos. Todos son de origen diferente. Un estudio más preciso de las listas, de su fraseología y de los datos

geográficos especialmente permite constatar que en los vv. 32.35.39 la fórmula "reinando X... y el nombre de su ciudad Y", así como la toponimia, nos remite a Moab, mientras que en los vv. 33-34.36-37 se trata de Edom. Así pues, hubo fusión de listas de origen diferente que podían mencionar a jefes más o menos contemporáneos. Podemos concluir que no está sólidamente atestiguada la existencia de un reino edomita en los ss. XIII-XII. Es posible considerar una evolución que va de la jefatura tribal a la organización monárquica.

Estos tres territorios transjordanos parecen haber conocido ritmos diferentes en su evolución hacia la monarquía. Moab es, sin duda, el primero en llegar a ella, lo que se explica bien geográficamente, ya que este régimen supone la sedentarización. Para Ammón y Edom, la monarquía no aparece hasta los comienzos del s. X. Las conquistas de David no se pueden entender como anexiones, puesto que los reinos transjordanos permanecen como vasallos. En cambio, se explican suficientemente por razones de orden económico. Moab posee una cabaña importante, Ammón tiene la llave del comercio con Oriente, Edom posee riquezas mineras en su propio territorio, pero permite también el acceso a otras minas más lejanas de la península, explotadas por Egipto (cf. Ramsés V).

Fenicia

El término es inadecuado, porque es demasiado reciente, para designar la región costera que se extiende al norte de Israel en la época aquí estudiada. Las ciudades importantes: Arvad, Sumur, Guebal (= Biblos), Berytus (= Beirut), Sidón, Sarepta y Tiro, se vuelven hacia el mar por razones geográficas, pues el interior está atravesado por la cadena del Líbano. Su futuro es, pues, marítimo y comercial. El alfabeto fenicio –versión cuneiforme ugarítica o alfabética fenicia, de la que derivan el paleohebreo y el moabita de la Estela de Mesha– es una invención de comerciantes. Por otro lado, estas ciudades están en la tenaza de Hatti y Egipto. En el s. XIII, su equilibrio se cuestiona por la llegada de los Pueblos del Mar y por el empuje arameo.

En el s. XI, Tiro y Sidón están asociadas, con la preponderancia de Sidón (Gn 10,15: Sidón primogénito de Canaán). La monarquía hereditaria parece antigua. Después de un período difícil, estas ciudades van a volver a recuperar su importancia en el s. X, con Tiro en primera posición. Salomón establecerá alianza con Hiram de Tiro (1 Re 5,15-32).

Filistea

Los textos egipcios no mencionan a los *prst* más que a partir de Ramsés III, que los expulsa de Egipto hacia el 1190. Su presencia en el Pentateuco es ciertamente anacrónica (Gn 21,32.34; 26,1.8.14-15; Éx 13,17), como lo es igualmente en Jos 13,2-3 y Jue 3,3. El primer contacto de los israelitas con los filisteos hay que buscarlo, sin duda, en el ciclo de Sansón, en Jue 13-16. Textos como Dt 2,23; Am 9,7 y Jr 47,4 parecen acreditar el origen cretense de los filisteos; Creta es llamada en hebreo *Kaftor* (Kaptaru en Mari, *kptr* y Kabturi en Ugarit, Keftiu en Egipto). En efecto, la Biblia distingue los filisteos de los kereteos (Ez 25,16; Sof 2,5) y conoce el binomio kereteos-peleteos (2 Sam 8,18; 15,18; 20, 7.23; 1 Re 1,38.44). Nada permite considerar a estos kereteos como cretenses, especialmente debido al Négueb de los kereteos, citado en 1 Sam 30,14. La onomástica tampoco permite identificar filisteo *(pelishti)* y peleteo *(peleti).* Así pues, el origen cretense no se impone a partir de estos únicos datos bíblicos. Dos tesis se enfrentan a propósito de este origen: Cilicia o Creta. És-

ta no habría constituido más que una etapa en su movimiento. Su lengua les situaría entre los indoeuropeos.

Su territorio: los tjeker se instalan en la región de Dor, en la llanura costera al sur del Carmelo. Los filisteos ocupan toda la llanura hasta Gaza. Conocemos cinco ciudades suyas, de las cuales las tres principales son: Gaza, Ashkelón, Ashdod, mencionadas en la documentación egipcia, y otras dos menos importantes, cuya localización aún plantea problemas: Gat y Ekrón. Después de su instalación, los filisteos tienen tendencia a tomar posesión del interior del país. Según el relato de Wen-Amón (hacia el 1080), es factible una alianza comercial entre los puertos filisteos y Tiro, Sidón y Biblos. Estas relaciones serían determinantes para la difusión del alfabeto fenicio.

El nombre del príncipe de Dor, Badar, como los de otros príncipes mecionados: Warta, Makmura y Warkartara, no son semíticos, mientras que los topónimos de las ciudades filisteas lo son, por ejemplo Gat (= lagar). El nombre de Ashkelón es conocido desde comienzos del segundo milenio por los textos de execración *(Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 13-15). Encontramos igualmente huellas de estos topónimos en las cartas de El-Amarna y en los textos ugaríticos. Así pues, los filisteos llegaron a un territorio antiguamente ocupado y se mezclaron con las poblaciones cananeas.

La lengua filistea no es conocida más que muy fragmentariamente: apenas algunas palabras legibles sobre cascotes de arcilla. En hebreo encontramos *seren* (príncipe, gobernador), que se relaciona con el griego *tyrannos* y con el hitita *tawanna*. El nombre Goliat está relacionado con Alyatte, padre de Creso, rey de Lidia, y Akish está relacionado con Anchise. Una tablilla cuya escritura está emparentada, según algunos, con la lineal A no debe ser filistea. Los tres sellos encontrados en Ashdod no han podido ser descifrados.

La industria de los filisteos es notable. Se les atribuye una cerámica muy identificable. Parecen dominar el hierro. Sus dioses son todos conocidos como cananeos, lo que indica una asimilación. En el ciclo de Sansón, Dagan (Jue 16,23) es un término semita que significa trigo: se trataría, pues, de una divinidad de las cosechas y no, como lo indica una tradición rabínica, un derivado de *dag,* que significa pescado.

Su organización política no nos es accesible más que por la representación bíblica. Cada ciudad está dirigida por un *seren*, un "tirano". Akish, por ejemplo, lleva el título de "rey de Gat": 1 Sam 21,11.13; 27,2; 29,8; 1 Re 2,39. Pero los datos bíblicos relativos a Gat no son coherentes: 2 Sam 15,18-22 menciona a los kereteos, peleteos, guititas de Gat, con Itay a la cabeza, que quiere aliarse con David. En 1 Re 2,39-40, dos esclavos de Semey huyen con Akish, hijo de Maaká, rey de Gat. En 1 Cr 18,1, David arrebata Gat de manos de los filisteos. ¿Quién es exactamente Akish: un filisteo o un vasallo de los filisteos que mantiene su título de rey? Cuando se convierte en vasallo de David, conserva un estatuto especial frente a los filisteos. En Ekrón, según 1 Sam 5,10-11; 7,14, no parece que haya un tirano filisteo. En consecuencia, podemos considerar que sólo tres ciudades son realmente filisteas: Ashkelón, Ashdod y Gaza, y las otras dos, Gat y Ekrón, no son más que dos ciudades cananeas vasallas. Según algunos datos bíblicos, los príncipes filisteos tienen una organización colegial: Jue 16,5-8.18.23.27-30 (acción concertada); 1 Sam 5,8-11 (convocatoria de los príncipes a propósito del arca); 6,12-16 (vigilancia del regreso del arca); 7,7 (acción militar común); 29,2 (desfile de los príncipes). Más que de una anfictionía, hay que hablar aquí de oligarquía militar.

La arqueología permite pensar en una expansión filistea en los ss. XII-XI. Son sensibles los rastros al

este de Gaza y en la Sefela. En Tell-Qasilé, sobre el Yarqón (al norte de Tel-Aviv), ciudad fundada por los filisteos en un emplazamiento virgen, se encuentran los restos de un templo filisteo (nada que ver con Sansón). Las excavaciones de Afeq, en las fuentes del Yarqón, permiten pensar que los filisteos destruyeron la ciudad antes de volverla a ocupar. Al norte, Meguiddo y Beth-Shean estaban ocupadas por otros Pueblos del Mar distintos de los filisteos.

La expansión de los filisteos, a partir de la costa y remontando los valles hacia el interior, se enfrenta a otros Pueblos del Mar al norte y al nordeste, y a Israel en el este. Tratando de alcanzar el valle del Jordán, intentan dividir y rodear a Israel. Después de la victoria sobre Saúl en el monte Gelboé (1 Sam 31), la maniobra casi alcanza el éxito: el Israel central es separado del Israel del norte, con la amenaza de ser asfixiado. El retroceso filisteo da credibilidad a la monarquía davídica en 2 Sam 19,10.

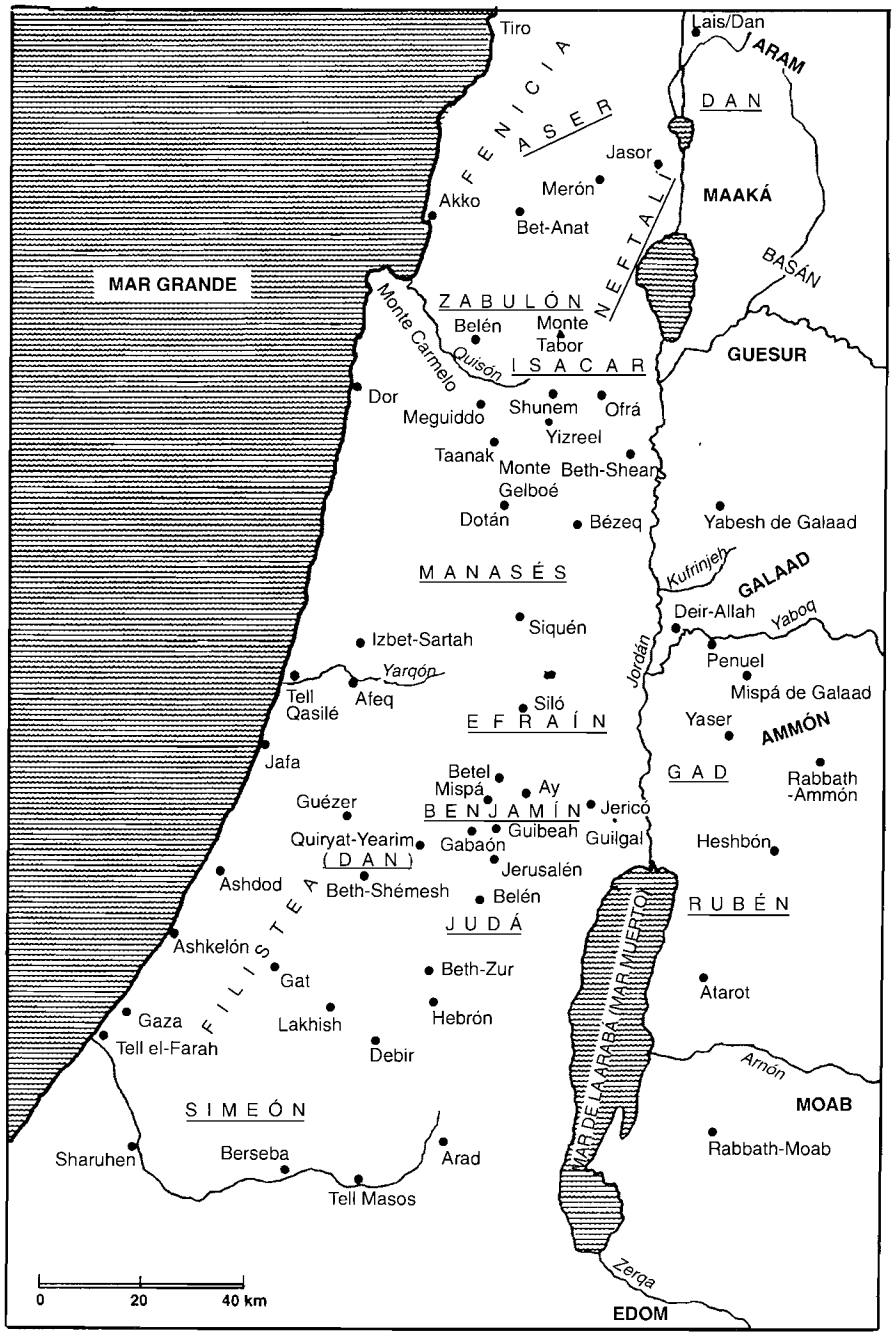
Conclusión

Entre el 1200 y el 1000, el país de Canaán va a sufrir cambios importantes. Conoce aún una importante presencia egipcia del 1200 al 1150, bien atestiguada en Meguiddo, Beth-Shean, Guézer, Lakhish, Tell el-Farah del sur y Timná, cerca del golfo de Áqaba, donde se explota el cobre. Sin embargo, esta presencia egipcia se limita a la región costera del Mediterráneo (evitando, por otra parte, la zona filistea) y al acceso al mar Rojo por el Négueb.

Los diferentes Pueblos del Mar rechazados por Egipto se establecen a lo largo del Mediterráneo, donde se encuentran huellas de los tjeker en Dor, las de los filisteos en Ashdod, Ashkelón y Tell Qasilé, e indicios de su penetración en el interior, en Tell Miqné (¿Ekrón?), Guézer, Afeq, Tell Batash y Beth-Shémesh. De otros, que nos resultan desconocidos, se descubren rastros en Meguiddo y Beth-Shean.

Los indicios arqueológicos de una presencia israelita resultan dudosos, lo que no significa la ausencia de estas poblaciones en el terreno. Falta, simplemente, el "marcador" decisivo que sería el argumento absoluto. Todos los que han sido invocados hasta una época reciente: jarras de cuello, casa con pilares o casa de cuatro piezas y cultivo en terrazas, han fracasado. Los bruscos cambios del tipo de urbanización reconocidos en Jasor o en Dan, al norte, no se atribuyen a una presencia israelita más que por referencias de la Biblia. Sucede lo mismo para los nombres de los pequeños emplazamientos que fueron fundados casi simultáneamente en las zonas centrales que corresponden a Efraín, Manasés y Benjamín. Las huellas de ocupación comparables a las que se encuentran en la montaña central son casi inexistentes al sur de Belén y en la Sefela judía. Apenas conocemos como emplazamientos ocupados en Judá más que Hebrón, Beth-Zur, Tell Bet-Mirsim y Guiloh, y, más al sur, Berseba, Tell Masos y Tell Esdar no muestran más que un tipo de ocupación muy modesta. En Transjordania, sólo Galaad conoce una ocupación comparable a la de la montaña cisjordana.

La decadencia de las grandes potencias que dominan la historia del Oriente Próximo, Egipto, Hatti y Asiria, permite a poblaciones más limitadas en espacio y en recursos afirmar sus pretensiones de desempeñar un papel que no puede ser más que provisional o limitado. Es el caso de Israel, pero también de sus vecinos: arameos, fenicios, filisteos, edomitas, ammonitas y moabitas, pequeñas potencias a menudo rivales, ocasionalmente unidas por alianzas, conociendo cada una por turno grandeza y decadencia. Éste es el marco político de la historia particular que ahora vamos a estudiar.


Tiro
Lais/Dan
ARAM
DAN
FENICIA
ASER
Jasor
Merón
Akko
Bet-Anat
MAAKÁ
NEFTALÍ
BASÁN
MAR GRANDE
ZABULÓN
Belén
Monte Tabor
Monte Carmelo
Quisón
ISACAR
GUESUR
Dor
Meguiddó
Shunem
Ofrá
Yizreel
Taanak
Monte Gelboé
Beth-Shean
Dotán
Bézeq
Yabesh de Galaad
MANASÉS
Kufrinjeh
GALAAD
Deir-Allah
Yaboq
Siquén
Izbet-Sartah
Yarqón
Penuel
Jordán
Tell Qasilé
Afeq
Siló
Mispá de Galaad
EFRAÍN
Yaser
AMMÓN
Jafa
Betel
Mispá
Ay
GAD
Rabbath -Ammón
Guézer
BENJAMÍN
Jericó
Quiryat-Yearim
(DAN)
Gabaón
Guibeah
Guilgal
Heshbón
Jerusalén
Ashdod
Beth-Shémesh
Belén
RUBÉN
FILISTEA
JUDÁ
Ashkelón
Gat
Beth-Zur
Atarot
Gaza
Lakhish
Hebrón
Tell el-Farah
Debir
Arnón
MOAB
MAR DE LA ARABÁ (MAR MUERTO)
SIMEÓN
Sharuhen
Berseba
Arad
Rabbath-Moab
Tell Masos
Zerqa
0
20
40 km
EDOM

LA REPRESENTACIÓN BÍBLICA DE LOS ORÍGENES

El Israel premonárquico

El texto bíblico distingue claramente dos tipos de sociedad israelita antes de la llegada del Estado monárquico, aunque esto no tendrá lugar más que sucesivamente: la comunidad del Éxodo y de la Conquista por una parte, y las tribus establecidas de la época de los Jueces por otra. La documentación relativa a estos dos conjuntos justifica enfoques variados por parte del historiador.

La comunidad israelita del Pentateuco y del libro de Josué goza de un estatuto literario particular que se refiere esencialmente al carácter fundador de los relatos de la que es objeto. Así, "todo Israel" con sus doce tribus sale de Egipto y entra en Canaán.

El Israel de los Jueces no es aún verdaderamente Israel, sino una yuxtaposición de grupos más o menos aliados o rivales. Incluso lo que la Biblia designa como "Israel" o "todo Israel", no es sino el producto combinado de una anticipación globalizadora y de recuerdos locales. En cuanto a saber lo que fue el modo de sociedad y de gobierno del Israel de esta época, la documentación tiene demasiadas lagunas o está demasiado reelaborada como para que se pueda dar una imagen satisfactoria. Podemos admitir, en el mejor de los casos, que elementos protoisraelitas, dotados de una administración embrionaria y conducidos por libertadores, se imponen y mantienen en ciertas zonas en orden más o menos disperso, sin que podamos hablar razonablemente de acción de conjunto y de realizaciones comunes. La monarquía de Saúl no comenzará más que por una especie de hermanamiento entre dos ciudades: Guibeah de Benjamín y Yabesh de Galaad. La de David conoce comienzos aún más modestos, en el límite del desierto, lejos del campo político esencial de la época.

EL LIBRO DE LOS JUECES

Visión de conjunto

El libro de los Jueces es considerado como el

punto de partida propiamente dicho de una historia de Israel por la mayoría de los biblistas. Ésta era ya la posición de DESNOYERS (1922). Sin embargo, aunque el historiador parece que dispone aquí de fuentes más localizadas que se refieren a grupos reales y a acontecimientos verosímiles, la crítica literaria impone aún muchas reservas y el material disponible no debe ser considerado en principio como completamente fiable. Un examen rápido del libro basta para justificar estas precauciones.

Marco (Jue 2,6-3,6 + notas que enmarcan los episodios)

La perspectiva panisraelita es muy clara en el conjunto del libro, siendo considerado cada grupo como un elemento regional de Israel, comprendido como doce tribus, incluso aunque la cifra doce no se corresponda con el número real de personajes mencionados en el libro. De ello resulta que la sistematización duodecimal no debe ser considerada como original. La composición de conjunto indica que el ciclo de los libertadores se construye sobre la base del número doce, siendo la intención, sin duda, la de mostrar cómo cada tribu ha contribuido por turno al mantenimiento del conjunto. Formularemos, por tanto, las más expresas reservas sobre el Israel del libro de los Jueces, el cual no debe de remontarse más allá de las historiografías de los ss. VII-VI.

Cronología

La cronología medianamente heterogénea de los Jueces es inexplotable por el historiador. Procediendo de fuentes antiguas para las cifras "exactas" y de redacciones tardías para las cifras simbólicas 12, 20, 40 y 80, está integrada, además, en una cronología más amplia que va desde el Éxodo al cuarto año de Salomón, fecha de la construcción del templo (480 años; cf. 1 Re 6,1).

Clasificando y sumando todas las cifras de la cronología sistemática, R. DE VAUX obtiene 111 años de opresión, 220 años de "respiro" después de la acción liberadora de los jueces "mayores" y 70 años para la duración de los jueces "menores". A este sistema se añaden los 6 años de Jefté y los 3 años de Abimélek. Así, el período de los Jueces habría durado 410 años, lo que es demasiado; pero éste es el resultado imputable al proyecto del libro, que es el de presentar todos los acontecimientos en una secuencia única. Lo inverosímil de la cifra 410 está en la misma Biblia, ya que es incompatible con los 480 años indicados en 1 Re 6,1 (desde el Éxodo a la construcción del templo).

Difícilmente podemos ver cómo la diferencia 480-410 = 70 se corresponde con las cifras dadas por otros textos: desierto y conquista = 45 (Jos 14,10), Elí = 40 (1 Sam 4,18b), el arca en Qiryat-Yearim = 20 (1 Sam 7,2), Saúl = 2 (1 Sam 13,1), David = 40 (1 Re 2,11) y construcción del templo el cuarto año del reinado de Salomón = 4, es decir, un total de 151 años en lugar de los 70 deducidos por la cronología de los Jueces. Semejante divergencia indica que los datos cronológicos no pertenecen a las mismas fases redaccionales del libro.

El mejor método para resolver este problema consiste en separar los datos cronológicos según las fórmulas que los acompañan, tal como lo ha hecho W. RICHTER. El resultado es interesante, ya que permite recuperar de nuevo el total de los 480 años (Éxodo-templo) sin artificios dudosos: desierto y conquista = 45, libertadores = 253, jueces = 136, primeros reyes = 46. Otras fórmulas empleadas para los 3 años de Abimélek, los 40 años de opresión filistea y los 20 años de permanencia del arca en Qiryat-Yearim permiten descartar estas cifras. Los 18 años de opresión ammonita (Jue 10,8) se consideran como una adición.

Pero, aunque la hipótesis de W. RICHTER demuestra ser la mejor para poder armonizar los datos bíblicos, el total asignado al "período de los Jueces" ("libertadores" y "jueces"), es decir, 253 + 136 = 389, no puede satisfacer al historiador. Así pues, el solo examen de la cronología obliga a preguntarse sobre el efecto de periodización que constituye este "período de los Jueces", según la historiografía bíblica. En efecto, ésta no se define más que por un criterio negativo, ya que "en aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que quería" (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25; cf. Dt 12,8; Rut 1,1). Estos diferentes textos indican claramente que la periodización del tiempo de los Jueces no se remonta más allá de la época monárquica de la que se distingue.

Sobre este fenómeno de "periodización", que no es más que un caso particular de delimitación del campo histórico, podemos leer en P. VEYNE: "El itinerario que escoge el historiador para describir el campo de los acontecimientos puede ser elegido libremente y todos los itinerarios son igualmente legítimos (aun los que no sean muy interesantes)" *(Cómo se escribe la historia,* p. 38), e incluso: "Puede parecer paradójico negar el tiempo en la historia, pero no es menos cierto que el concepto de tiempo no es indispensable para el historiador, que no necesita más que procesos inteligibles (nosotros diríamos: de intriga); ahora bien, estos procesos pueden ser infinitos, pues es el pensamiento el que los perfila, lo que contradice la sucesión cronológica por un solo camino" *(id.).*

Figuras

Son heterogéneas y aparecen artificialmente agrupadas. Los libertadores propiamente dichos no ocupan más que una parte del libro. Lo que llamamos "juez" *(shofet)* no puede ser aplicado de la misma manera a cada una de las figuras. Estamos, pues, en presencia de una sistematización historiográfica de las últimas redacciones, que han pretendido integrar en una misma secuencia personajes cuyo destino, estatuto e importancia reconocida difieren radicalmente unos de otros en las antiguas tradiciones. Esta focalización en una figura singular y la generalización del término de juez a cada una de ellas sugiere, una vez más, que hay que datar la configuración definitiva del libro lo más temprano en la época monárquica, que trata historiográficamente este período como premonárquico.

Terminología

Las reseñas dedicadas a los jueces emplean términos característicos cuya significación exige precisiones. El principal es, por supuesto, "juzgar". Pero también encontramos "salvar" y "salvador". Estas reseñas permiten igualmente localizar el origen tribal o la zona de actuación de los diferentes jueces. Estos datos están resumidos en el recuadro de la página siguiente.

Este recuadro muestra la desigual distribución de los términos en las reseñas. Esta observación plantea dos cuestiones: la de la historia literaria del marco de los relatos y la de la naturaleza de la función de los jueces, la judicatura. A propósito de este último punto, hay dos referencias (en negrilla) que pueden ser interpretadas en un sentido judicial. Finalmente, el recuadro muestra notables desigualdades en el origen tribal de los jueces. Efraín, Zabulón y Galaad, todos del Norte, proporcionan la mitad de los efectivos. Otras seis tribus están representadas: Judá, Benjamín, Manasés, Neftalí, Isacar y Dan, de las que cinco son del Israel del Norte, cuyo pasado debe ser considerado como reserva esencial de las tradiciones. La tradición de Otoniel de Judá, aunque situada a la cabeza porque se trata de Judá, es insignificante. Hay que hacer notar la ausencia de Rubén, Simeón, Leví, Gad y Aser. Gad no es nombrado nunca en el libro de los Jueces. El nombre de Leví no designa en este libro una tribu, sino una ca-

Jueces	juzgar	salvador	salvar	tribu o región
Otoniel	3,10	3,9	3,9	Caleb = Judá
Ehud		3,15		Benjamín
Sangar			3,31	Neftalí
Débora	**4,4**			Efraín
Gedeón			10,1	Abiezer = Manasés
Tolá	10,2			Isacar
Yaír	10,3			Galaad
Jefté	12,7			Galaad
Ibsán	12,8.9			Zabulón
Elón	12,11.12			Zabulón
Abdón		12,13.14		Efraín
Sansón	15,20; 16,31			Dan
Elí	1 Sam 4.18			Efraín
Samuel	1 Sam 7,6.15.17			Efraín
	8,1.2			

tegoría, ya que el levita de 17,7-13; 18,3.15 es judío, y el de 19,1; 20,4 efraimita. No se menciona a Simeón más que en el marco del libro: 1,3.17. Sólo las menciones de Rubén en 5,15-16 y Aser en 5,17; 6,35; 7,23 (pero no en 1,31-32, que pertenece al marco) pueden reivindicar una pertenencia a antiguas tradiciones.

El estudio del verbo "juzgar" *(shafat)*, tanto en la Biblia como en los textos extrabíblicos (Fenicia, Ugarit, Mari, Cartago y sus dos "sufetes"), permite concluir que su sentido es doble: administrar justicia o gobernar, pero es posible precisar que el sentido principal es gobernar. Podemos invocar aquí Sal 2,10; 87,8; 96,13; 98,9; 148,11. Fuera de textos poéticos, este sentido aún está atestiguado en 1 Sam 8,5.20. Es posible, por lo tanto, considerar para los jueces una función de gobierno cuyo perfil resulta, sin embargo, impreciso en la época premonárquica.

Acontecimientos

La materia del libro está muy contrastada, dejando traslucir diversas fuentes que, aunque difícilmente datables, todo el mundo está de acuerdo en reconocer su antigüedad, al menos de una buena parte de ellas. En Jueces hallamos otra versión de la "Conquista" (1,1-2,5), que diverge notoriamente de la del libro de Josué. Los héroes nacionales ocupan la mayor parte del libro (3,7-16,31). Sus acciones apuntan a los enemigos exteriores, tratándose de golpes de mano aislados (Sangar, Ehud, Sansón) o de empresas de mayor envergadura, con la constitución de una fuerza armada en el seno de un grupo particular (Jefté) o de varios grupos (Débora, Gedeón). La migración de los danitas (17-18) y la guerra benjaminita (19-21) pertenecen a otra historiografía, que prepara el período monárquico.

Historias de libertadores (Jue 3-16)

Otoniel (Jue 3,7-11)

Reseña fuertemente redaccional, casi exclusivamente compuesta por fórmulas características de la

fraseología del libro. El quenizita Otoniel es a la vez salvador y juez, hijo de Qenaz (Jos 15,16-19; Jue 1,12-15). Representa aquí a la tribu de Judá, la futura tribu real; lo que sin duda le vale ser a la vez salvador y juez. Como la figura de Otoniel está ciertamente tomada de Jos 15,17, es evidente el carácter artificial, projudío, de esta reseña: se trata de situar a la cabeza de los libertadores una figura vinculada a Judá. Su acción se dirige contra Edom y no contra Aram (según el texto hebreo masorético: confusión clásica entre *edom* y *aram).*

Ehud (Jue 3,12-30)

La tradición es benjaminita. La montaña de Efraín designa el oeste de Jericó. La geografía del texto plantea un problema de lógica: si la frontera norte de Moab es el Arnón, entre la desembocadura del Jordán y el Lisán, se entiende mal una extensión moabita a la altura de Jericó, claramente más al norte. ¿Qué hay que pensar de un Eglón, rey de Moab, instalado en Jericó? Eglón debe ser considerado como un rey de la llanura, asimilado más tarde a un rey moabita. Ehud no es más que un libertador; no se dice de él que sea juez de Israel en el texto hebreo masorético, sino solamente en la versión griega.

Samgar (Jue 3,31)

Referencia a título informativo. Se ha pensado que Ben Anath, "hijo de Anath", podía ser suficiente como para tenerle por cananeo, no israelita. El personaje es conocido por Jue 5,6. En efecto, existe una ciudad Beth-Anath en Neftalí (Jos 19,38; Jue 1,33). Así mismo, Samgar no hace más que salvar a Israel, no juzga.

Débora y Baraq (Jue 4-5)

Débora es una profetisa que pertenece a la tribu de Isacar y juzga a Israel (4,4b-5). Estas indicaciones son posteriores a los relatos, pues, en Jue 4, el v. 6 enlaza directamente con 4a, y el aspecto judicial de la actividad de Débora no aparece por ninguna parte en los capítulos 4 y 5. Ella es la que convence a Baraq, de la tribu de Neftalí (4,6-7), para la acción militar.

¿Quiénes son exactamente los enemigos de Israel? El texto parece indicar que son los cananeos: Yabín, rey de Jasor, y Sísara, el jefe de su ejército (vv. 2.7). Aquí hay que recordar que la ciudad de Jasor ya ha sido tomada y destruida por los israelitas, según Jos 11. El nombre de Yabín no aparece de hecho más que en versículos redaccionales (4,2-3.7.17b.23-24), y el cántico de Débora no menciona a Sísara más que al final (5,26-30). Por otra parte, en Jos 11, el rey de Jasor lleva ya el nombre de Yabín. Así pues, parece que la mención de Yabín en Jue 4 es una imitación de Jos 11, pues la tradición de la toma de Jasor y la de la batalla de Taanak son geográficamente independientes. Encontramos el tándem Yabín-Sísara en 1 Sam 12,9 y Sal 83,10. La introducción de Yabín en Jue 4 se explicaría por el hecho de que en Jos 11 y Jue 4 los grupos israelitas que se oponen a él son los mismos: Neftalí y Zabulón. El indicio de una antigua fusión aparecía en Jue 5,18, versículo adicional que repite la mención de Zabulón, ya citado en el v. 14, y en el que el texto hebreo contiene la fórmula "en las alturas del país" *('al merome sadeh),* que podría ser una reminiscencia de las "aguas de Merom" de Jos 11,5.7. A los argumentos de R. DE VAUX se puede añadir la tendencia, ya observada en los estratos recientes relativos a la "Conquista" en Jos 6-12, a multiplicar los reyes cananeos entre los adversarios de Israel.

El nombre de Sísara no es semita, incluso aunque se le encuentre en Esd 2,53 (= Neh 7,55). Un texto de Ugarit menciona a Zizaruwa, príncipe de Siria del Norte en el s. XIV, que W. F. ALBRIGHT relaciona con Sísara. De este modo, nos orientaríamos hacia uno de los Pueblos del Mar.

El carácter épico de Jue 4-5 apenas permite precisar las circunstancias históricas de los acontecimientos relatados por estos capítulos, ni en espacio ni en tiempo, ni siquiera en lo que concierne a la identidad de los actores, ya se trate de personas o de grupos. La fecha del Cántico de Débora es igualmente controvertida. Ciertamente es excesivo considerar a Jue 5 como próximo a los acontecimientos. La lista de las tribus remite más bien a la monarquía de Israel que hacia una confederación israelita premonárquica. Los datos se resumen, pues, al movimiento de Sísara, de Haroset ha-Goyim al torrente del Quisón, y al de Baraq, del Tabor a Haroset ha-Goyim (Jue 4,13.14.16).

Gedeón, Abimélek (Jue 6-9)

Las tradiciones sobre una eventual monarquía de Gedeón apenas permiten conclusiones seguras. La primera dificultad reside en el doble nombre del personaje central de Jue 6-8: ¿Gedeón o Yerubaal? Hoy se admite que dos tradiciones distintas que contienen personajes distintos han sido fusionadas en un mismo ciclo, habiendo querido los redactores relacionar a Gedeón-Yerubaal con la genealogía de Abimélek, primer rey bíblico de Siquén (Jue 9).

La segunda dificultad estriba en las relecturas de la historia. En Jue 8,22-23 vemos cómo a Gedeón, héroe local del pequeño clan de Abiezer, originario de Ofrá (Jue 6,11), se le propone la monarquía sobre Israel por sus victorias sobre Madián. ¿Monarquía sobre Israel? ¿Qué se puede decir de esto? Evidentemente, aquí hay gato encerrado, ya que esta monarquía propuesta a Gedeón preocupa mucho a la tradición. En el estado final del texto, Israel puede designar una realidad israelita premonárquica o el reino del Norte antes de la caída de Samaría en el 722, o incluso el conjunto del pueblo de Israel. Ahora bien, Gedeón rechaza la monarquía. Los últimos redactores han querido que Gedeón figure como "salvador" de Israel y no como rey. Aquí reconocemos una teología antimonárquica, suficientemente tardía como para permitir un juicio negativo sobre la función histórica de la monarquía.

La historia de Abimélek, primer rey bíblico de Siquén, relatada en Jue 9 es interesante por varios motivos. En primer lugar, se sitúa en un contexto sociopolítico ya mencionado en Gn 34, que es el de la ciudad de Siquén, donde los cananeos y los israelitas parecen llevarse bien. ¿Quién es exactamente Abimélek? Jue 8,31 le presenta como hijo de Gedeón y de una mujer de Siquén, pero según Jue 9 es hijo de Yerubaal. La vinculación genealógica de Gedeón, originario de Ofrá y del clan de Abiezer, con el linaje siquemita de Yerubaal-Abimélek, ciertamente resulta artificial. ¿Debemos considerar a Abimélek como un mestizo o como un cananeo puro? Su historia, aunque reivindicada por la Biblia, ¿no será más que un episodio de la historia cananea de Siquén? Esta última pregunta se plantea tanto más cuanto que los datos del relato mencionan una situación bastante similar a la que conocemos por las cartas de El-Amarna. Siquén no se menciona más que una vez, en la carta nº 289 (cf. carta J en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* p. 30). Según este documento, Labayu habría cedido la región de Siquén a los habiru, y sus sucesores parecen querer liberarse de la tutela egipcia en una época anterior en que Egipto controlaba aún estrechamente su explanada asiática.

La tentativa de Abimélek finalmente resulta un fracaso. Las tensiones de las que había sacado provecho en un primer momento para imponerse en Siquén, al final se vuelven contra él. La redacción de su historia le es muy hostil: llegado al poder mediante la eliminación de sus hermanos (Jue 9,5-6), debe muy pronto reprimir violentamente la revuelta de los siquemitas, dirigidos por un tal Gaal (Jue 9,26-41). La destrucción de Siquén que se le imputa (Jue 9,42-49) podría corresponder a las huellas de una importante

destrucción evidenciada por las excavaciones y fechada a finales del s. XII. Abimélek será asesinado en Tebes (Jue 9,52-54).

Estas primeras tentativas de instauración de una "monarquía" en Siquén nos llegan en textos claramente antimonárquicos. Esto no es nada sorprendente. Parece que la institución monárquica nunca despertó gran estusiamo en el reino del Norte, de donde provienen estas tradiciones. Llegadas a Jerusalén con los refugiados de Samaría después del 722, estas tradiciones de la monarquía separatista no tenían ninguna oportunidad de ser reexaminadas positivamente, al contrario. Históricamente hablando, por contra, atestiguan un avance evidente del Norte sobre el Sur por lo que se refiere a la búsqueda de una organización política. El núcleo dinámico más antiguo del pueblo de la Biblia hay que buscarlo en la montaña central, entre Betel y Siquén, lo que confirmará la historia de Saúl.

Tolá (Jue 10,1-2)

Originario de Isacar, habita, sin embargo, en la montaña de Efraín. No se le atribuye ninguna acción liberadora precisa, aunque los verbos "levantarse" y "salvar", de los que es sujeto, caracterizan la liberación. Tolá es un caso poco frecuente que asocia salvación y judicatura.

Yaír (Jue 10,3-5)

Originario de Galaad, Yaír no parece haber ejercido actividad militar. Los datos familiares del v. 4 sugieren más el sólido establecimiento de un clan de notables, absolutamente compatible con una cierta imagen de la judicatura.

Jefté (Jue 11-12,7)

La introducción a la historia de Jefté en Jue 10,6-18, que describe una situación nueva marcada por el peligro ammonita, es enteramente redaccional, como lo indican el estilo y la teología. Para W. RICHTER, este largo texto, caracterizado por la profundización del marco, habitualmente más sumario, utilizado en el libro, constituiría la introducción de un conjunto de diferente proveniencia. Los vv. 17-18 llevan a cabo la transición, y la historia propiamente dicha no comienza más que en el capítulo 11. Señalaremos que, contrariamente a los casos precedentes, el marco, incluso en la forma más elaborada que toma aquí, no dice que YHWH suscite un salvador. La única pregunta planteada es la de saber quién será jefe de Galaad.

Jefté es de Mispá de Galaad, refugiado en el país de Tob porque es hijo de prostituta y ha sido expulsado de su clan. El motivo familiar de este destierro es ampliado con un motivo político en el v. 7, lo que sin duda es una incoherencia consiguiente a la integración de una versión antigua en una perspectiva más amplia. La misma observación vale también para la diferencia que aparece entre el Jefté jefe de una banda de malhechores (11,3) y el comandante que se le pide ser ante la amenaza ammonita (11,6). También habría que preguntarse, como lo haremos a propósito de Sansón, sobre la progresiva teologización de la historia, que aparece como puramente secular al comienzo. No se conoce ningún relato de vocación para Jefté. El espíritu de YHWH no se menciona más que en 11,29. La teología no aparece con claridad más que en el pasaje, a todas luces redaccional, que constituye el mensaje de Jefté al rey de los ammonitas (11,12-28) y cuyo contenido no es más que una retrospectiva de la ocupación transjordana.

Otro dato podría abogar en favor de la verosimilitud del episodio de Jefté: la brevedad de su judicatura: seis años (12,7), cifra sorprendente comparada con las que encontramos, cuando existen, en las reseñas precedentes, Tolá = 23 años, Yaír = 22 años. En cambio, después de Jefté, las judicaturas son de

otro orden: Ibsán = 7 años, Elón = 10 años, Abdón = 8 años. Sólo en Sansón encontramos una judicatura de 20 años.

Los datos históricos significativos de la historia de Jefté están, pues, limitados a la región de Galaad y a la acción contra los ammonitas, como es 11,33. Esta acción, por otra parte, va a tener un efecto limitado, como lo mostrarán las campañas de David contra Ammón. El conflicto entre Galaad y Efraín, actualmente unido a la historia de Jefté, plantea varios problemas. Si Jefté, sin duda, no es original en este asunto, el conflicto parece verosímil, aunque la tradición sea difícilmente perceptible bajo el texto actual. No encontraremos más que pedacitos en 12,4-6, con los propósitos despreciativos respecto a los galaaditas y el episodio de la palabra *sibbolet*. El final del libro de los Jueces está ocupado por este tipo de conflictos entre grupos protoisraelitas.

Ibsán (Jue 12,8-10)

Una reseña limitada a los datos familiares, como con Yaír (10,4). Belén es aquí una ciudad de Zabulón, citada en Jos 19,15, a unos 10 km al noroeste de Nazaret.

Elón (Jue 12,11-13)

Este juez lleva el mismo nombre que el de su ciudad. Se trata de un zabulonita, como el precedente.

Abdón (Jue 12,13-15)

Reseña limitada a los datos familiares. Los problemas textuales que afectan a la toponimia de esta reseña la vuelven incoherente. La región de "Selen" (lectura de los Setenta, en la que se ha modificado el orden de las palabras) podría estar en Efraín, pero el texto masorético señala "la montaña de Amaleq", sin que se pueda precisar quién es este Amaleq y qué relación mantiene con los amalecitas conocidos por otro lado.

Sansón (Jue 13-16)

El antiguo ciclo de Sansón hay que buscarlo en los capítulos 14-16. Hay que precisar aún que este ciclo está adaptado, ya que se encuentran dos reseñas conclusivas de su judicatura, en 15,20 y en 16,31. Como para la historia de Jefté, la redacción muestra una teologización progresiva del relato. Las unidades básicas son perfectamente seculares, incluso libertinas. A. SOGGIN piensa que Sansón no es en su origen un héroe israelita, sino un personaje cananeo. En Jue 15,10 se dice que son judíos quienes tratan de capturar a Sansón. A este personaje fácilmente se le relaciona con mitos solares: su nombre *Shamshon* significa "pequeño sol". Efectivamente, en la región se encuentra la ciudad de Beth-Shémesh ("templo del Sol"), y un buen número de los temas de la historia de Sansón han sido identificados como temas de héroes solares: fuerza, cabellos, león, miel, ceguera.

La heterogeneidad del antiguo ciclo se manifiesta sobre todo por el hecho de que, por una parte, Sansón no es más que un personaje primitivo, cuya fuerza física es el principal atributo, y que, por otra, se le convierte en un descifrador de enigmas. La teología hace una primera aparición relacionando la fuerza física de Sansón con el espíritu de YHWH (13,25; 14,19). Interviene después decisivamente en el capítulo 13, enteramente redaccional, que tiene como función moralizar la historia de Sansón y hacer de él un antihéroe que malgasta el don de Dios, cuando sus padres habían hecho todo lo posible para hacer de él un consagrado *(nazir)* digno de ese nombre.

El principal problema de la historia de Sansón es el de la ocupación danita del territorio, delimitado por los topónimos de Jue 13-16. En favor de esta ocupación, el libro de los Jueces aporta el ciclo de Sansón y la migración de los danitas al norte del país (17-

18). Contra la ocupación danita se invocan las poco nítidas fronteras entre Judá, Benjamín y Dan en Jos 15,5-11; 18,11-20; 19,40-46, así como la afirmación de Jue 18,1 según la cual Dan no había recibido aún territorio. Además, el Cántico de Débora (Jue 5,17) sitúa a Dan "en medio de los navíos extranjeros", lo que no aclara nada.

Historia de los levitas (Jue 17-21)

El elemento común de los relatos de Jue 17-21 es el de la puesta en escena, con intrigas complicadas, de los levitas establecidos en Efraín.

Migración de los danitas (Jue 17-18)

El relato es complejo, pues fusiona varias intrigas para dar cuenta de la fundación del santuario de Dan. Una primera unidad (17,1-6) apunta a desacreditar al efraimita Mikayehu (o Micá), su culto sobre la base de imágenes prohibidas y su sacerdocio ilegítimo. Una segunda unidad (17,7-13) pone en escena a un levita judío de Belén que va a ponerse al servicio del culto establecido por Micá. Una tercera parte (18,1-10) pone en escena a los exploradores danitas que, habiendo partido de la región de Estaol y de Soreá, pasan a Efraín, a donde Micá, consultan el oráculo del sacerdote judío, que resulta ser muy favorable, van a reconocer el emplazamiento de Lais, su situación de aislamiento y la debilidad de su defensa, volviendo después para hacer el relato a sus hermanos. Una cuarta parte (18,11-26) narra la primera fase de la migración de los danitas, que comprende el robo de los ídolos y el rapto del sacerdote de la casa de Micá. Una quinta y última parte (18,27-31) relata la toma de Lais por los danitas y la fundación del santuario israelita, cuyo ambiguo texto parece que quiere establecer a la vez la legitimidad y la ilegitimidad.

Señalemos que lo esencial del texto está dedicado al estatuto del santuario de Dan, y que una de las líneas de fuerza de la leyenda es precisamente la migración danita. El texto es ciertamente tardío, ya que evoca la destrucción de Dan y la deportación, que debe de ser asiria. Según SOGGIN, se trata de una polémica dirigida en la época de Josías contra el santuario de Dan, ya apuntada en 1 Re 12,30 (los becerros de oro de Jeroboán en Betel y Dan).

Guerra benjaminita (Jue 19-21)

En Os 9,9 y 10,9 se mencionan los "días de Guibeah". La historia pone en escena a un levita efraimita y a su concubina judía. El levita parte hacia Belén a buscar a su concubina, que había vuelto a casa de su padre. Durante el regreso, rechazan pararse en Jebús y llegan hasta Guibeah, en Benjamín, donde se produce el drama que acaba en la guerra contra Benjamín. En este estadio, el relato supone ya un Israel con doce tribus (Jue 19,29; cf. gesto análogo al de Saúl, 1 Sam 11,7). Otro punto muy importante de este episodio es el establecimiento de la relación privilegiada entre Benjamín y la ciudad de Yabesh de Galaad, especie de prólogo a la historia de Saúl (Jue 21,8-14), episodio que forma doblete con el siguiente, que narra el rapto de las hijas de Siló (21,15-23).

Estos tres capítulos podrían representar los orígenes de la tribu de Benjamín, primera tribu real de todo Israel. Las corrientes monárquicas o antimonárquicas se dejan sentir en estos episodios. La institución es a veces solicitada como necesaria o rechazada por inútil. La fórmula "en aquel tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que le parecía" (21,25; 19,1) hay que leerla en un sentido pro-monárquico. Por el contrario, la escena de la deliberación (20,1-11) muestra que Israel puede muy bien gobernarse sin rey.

Conclusión

Partiendo del libro de los Jueces, la recopilación de acontecimientos históricamente significativos es relativamente escasa, y esta literatura resulta ser difícilmente explotable. Pero, indirectamente, la obra dista mucho de ser despreciable para el historiador.

Fuera de la judicatura de Otoniel, que se puede relacionar lejanamente con Judá, la mayor parte del libro concierne al futuro territorio del reino de Israel. Esto nos lleva a pensar que la historia es más precoz para estas poblaciones que para las del Sur. Se manifiesta tanto por acciones dirigidas contra los enemigos exteriores de Israel como por querellas intertribales donde se pone en evidencia alternativamente a Efraín, Galaad y Benjamín. La división y la búsqueda de unidad política bajo la dirección del grupo más fuerte en un momento dado marcan, en efecto, toda la historia del Israel del Norte. Este hecho se deja sentir hasta en la época monárquica. Aunque el libro de los Jueces ha conocido revisiones projudías, es indiscutible que en principio pertenece a la tradición del Reino de Israel.

Sean cuales fueren las instancias que han procedido a la colección de tradiciones regionales y a su arreglo, es forzoso constatar la realidad de un pasado premonárquico, sea como sea éste de tenue y difícilmente accesible. Los datos globales del libro podrían cuadrar con la imagen que la arqueología, llevada a cabo independientemente de la referencia a la Biblia, da de la ocupación del terreno en el Hierro I-II (1200-587), período durante el cual el Norte y el Centro dan prueba de una cierta vitalidad, mientras que el Sur permanece escasamente ocupado. Esto no implica, por otra parte, que puedan ser identificadas como israelitas todas las poblaciones que han dejado esos indicios de ocupación. La única relación considerada aquí entre densidad de población y cantidad de material narrativo consignado en el libro de los Jueces se limita a la mera estadística y no prueba nada, incluso aunque la Biblia nos diga que diez tribus ocupan el Norte contra solamente dos tribus el Sur. Señalemos, por otro lado, la ausencia de toda participación egipcia en los acontecimientos relatados en este libro. Las únicas menciones de Egipto pertenecen a la fraseología de los discursos que evocan el Éxodo: 2,1.12; 6,8.9.13; 10,11; 11,13.16; 19,30.

La realidad de lo que llegará a ser Israel bajo la forma de Estado monárquico está oscuramente entrevista por el historiador, que trabaja aquí en los límites de su campo debido a las dificultades que plantea la documentación escrita. Es innegable que la Biblia conserva las huellas de un período premonárquico de su historia. Pero no es cierto que este período sea cronológicamente idéntico al que define como período de los Jueces. Ya hemos señalado el fenómeno de la periodización, especialmente sensible en este libro. Nada nos obliga a admitir que todos los hechos y gestos que narra se desarrollen obligatoriamente entre el 1200 y el 1000 a. C.

LAS DOCE TRIBUS

Los datos bíblicos

Tribus del Norte

Aser: nombre propio de persona que M. NOTH considera como el masculino del nombre de la diosa Ashera (cf. 1 Re 15,13). Jos 19,24-31 le atribuye un vasto territorio, claramente más reducido en Jue 1,31-32, en el este de la llanura costera, al norte de Akko. La región está desocupada en la edad del Bronce, pero los emplazamientos aparecen en el Hierro I (ss. XII-XI): Aser ocupa un lugar libre. Jue

5,17 afirma que Aser vive tranquilo en los puertos sin tomar parte en la guerra. Los textos egipcios mencionan *i-s-r* (Aser) y *q-t-i-s-r* (Gad-Aser). Se puede considerar un establecimiento antiguo. Este grupo es claramente periférico.

Neftalí: nombre gentilicio que designa un país, y no una persona. Jos 19,32-39 le sitúa en la Alta Galilea. El proceso de ocupación es similar al de Aser, según Jue 1,33. Su territorio es una alta región arbolada donde la ocupación cananea es nula. El grupo es poderoso en la época premonárquica: Jue 4 y Jos 11.

Isacar: el nombre, que significa "mercenario", podría sugerir una situación en el origen: el que alquila sus servicios (Gn 49,14-15). Una carta de El-Amarna (EA 335) procedente del rey de Meguiddo menciona a los esclavos de Shunama (Sunén), ciudad que pertenece a Isacar (Jos 19,18). En la prolongación meridional de la montaña galilea, el territorio es cultivable. Grupo activo en la época de los Jueces: Jue 5,15; 10,1.

Zabulón: zbl es un título honorífico: Jue 9,30 menciona a un Zebul, jefe de Siquén. Aunque el territorio es limitado (Jos 19,10-16; Jue 1,30), el grupo está activo en la época de los Jueces (Jue 4,5). La batalla de Taanak (Jue 5,19) afloja la presión cananea que impide la comunicación entre la región del norte y la montaña central.

Tribus del centro

José: nombre de persona que significa "que Dios añade" (Gn 30,24). José es una figura que es objeto de un ciclo narrativo con compleja historia literaria. El nombre aparece en la antigua expresión "casa de José" (Jos 17,14-17; Jue 1,23-25; 2 Sam 19,21), que designa al grupo constituido por Manasés, Efraín y Benjamín. En los textos recientes, la expresión designa al conjunto del Norte, por oposición a la "casa de Judá", que designa al Sur.

Manasés: nombre de persona que significa "el que hace olvidar" dado a un hijo cuyo nacimiento sigue a un duelo. El territorio de los manasitas es la región de Siquén, ciudad que nunca fue conquistada por los israelitas (Jos 17,7-13; Jue 1,27-28). El grupo de Manasés es compuesto. Los textos más antiguos hablan del clan de Makir (Jue 5,14; 2 Sam 9,4-5), importante clan de Siquén, al cual se vinculan los demás: Galaad, Yézer, Jélec, Asriel, etc. (Nm 26,29-34). Según Nm 32,33b-39-42, parece imponerse para los makiritas un establecimiento transjordano. Yaír y Noba están en Transjordania, y según 1 Cr 2,21-23, la hija de Makir se casa con Jesrón, situado en Transjordania. Los lazos entre makiritas y arameos se mencionan en 1 Cr 7,14, situación comparable a la de Gn 31,46 a propósito de las relaciones de Jacob con Labán el arameo.

Después de haber conocido una situación de importancia, Makir decayó en beneficio del clan de Abiezer. Gedeón es del clan de Abiezer; en Jos 17, José, Manasés, Makir y Abiezer son mencionados en este orden. En 1 Cr 7,18, Makir y Abiezer son distintos. Clanes makiritas se sedentarizaron en Transjordania (Galaad) después de Rubén y Gad.

Efraín: topónimo utilizado en la expresión "montaña de Efraín". Este grupo es uno de los más importantes de la "casa de José", como lo indica Jos 16,5-10. Está centrado en Betel (Jue 1,27; Jos 16,10) e incluye Guézer, según Jue 1,29. La toma de Tappuah (Jos 17,8) asegura la superioridad de Efraín sobre Manasés, como encontramos en Gn 48,20, donde Efraín es citado antes que Manasés. Pero los textos antiguos presentan un orden inverso, Manasés antes que Efraín: Jos 14,4; Nm 26,28.37. El cambio aparece en Jue 8,1-3; 12,1-6, cuando se transfiere la influencia de Siquén a Betel: Jue 20,18; Gn

35,1-8. En esta época, el grupo de Efraín es muy fuerte. Josué es un efraimita: Nm 13,8.16; Jos 19,49-50, así como Jeroboán: 1 Re 11,26.

Benjamín: es el único de los hijos de Jacob nacido en Canaán, y su nombre confirma este dato simbólico: "hijo de la derecha", es decir, del sur, en relación con Efraín. Resulta aleatoria una relación con los Banu-Yamina conocidos por los textos de Mari. Según 1 Cr 7,15 se vinculan con Makir, y según Jue 21,12 existen lazos muy extrechos entre Benjamín y la ciudad manasita de Yabesh de Galaad, confirmados por 1 Sam 11,1-4; 31,11-13.

El territorio benjaminita está muy limitado: entre Betel y Jerusalén, según Jos 18,11-20. En la época premonárquica, Benjamín está siempre a la sombra de Efraín (Jue 5,14) y se desencadena una guerra contra Benjamín en Jue 19. Saúl, el primer rey, es benjaminita. Los emplazamientos principales, Guibeah (Tell el-Ful) y Mispá (Tell en-Nasbeh), conocen su ocupación más antigua alrededor del 1200.

Tribus del Sur

Judá: Topónimo que se convierte en étnico. La "montaña de Judá" designa el sur de Jerusalén en Jos 20,7; 21,11. Encontramos igualmente el "desierto de Judá" en Jue 1,16. El grupo de Judá también es compuesto. En primer lugar, el clan de Efrata, centrado en Belén (1 Cr 4,4), debe ser considerado en su origen como efraimita: 1 Sam 10,2; Jr 31,15 (Ramá, junto Efrata). La expresión "Belén-Efrata" aparece en Gn 35,19; 48,2, Rut 4,11; Miq 5,2. Nos encontramos, pues, en presencia de dos tradiciones. Los lazos con Efraín parecen auténticos, ya que les designa un mismo nombre: Efraín, Efrata. La primera acción militar de Judá se desarrolla en Bézeq, según Jue 1,1-7, en el territorio de Manasés.

Otros varios clanes forman el grupo de Judá: los calebitas de Hebrón (Nm 13,6; Dt 1,22-45; Jos 14,6-15; 15,13-14; Jue 1,10); los otonielitas de Debir (Jos 15,15-19; Jue 1,12-15); los quenitas de Arad (Jue 1,16), que desempeñan una función religiosa importante con relación a Moisés (Nm 10,29-31), y los yerahmelitas (1 Sam 27,10; 30, 29; 1 Cr 2,42), igualmente vinculados a Arad. La lista de Sheshonq I menciona a "Arad de la casa de *Yrhm*".

La tribu de Judá es de constitución tardía, no anterior a David, que debe ser considerado como el que la reúne. Belén y Hebrón son los emplazamientos esenciales para la historia bíblica de Judá.

Simeón: nombre de persona (Is 10,31) que deriva de *shama',* escuchar, empleado por la madre por haber tenido un hijo: "(Dios) ha escuchado" (Gn 29,33). Gn 34,25-31 sitúa a Simeón en la región de Siquén, situación recordada en Gn 49,5-7, donde aparece un vínculo con Leví. Pero en Jue 1,3.17, Simeón está ligado a Judá. Centrado en Berseba, Simeón es absorbido por Judá (Jos 19,1-9; 1 Cr 4,28-33). Jos 15,21-32 está dedicado a la incorporación de ciudades simeonitas a Judá. Simeón no es nombrado en Dt 33. Esta tribu, que ha dejado algunas huellas, desapareció rápidamente.

Dan: nombre de persona: "(Dios) ha juzgado". Único caso de migración tribal conocido: Jue 1,34; 18,1-2.11. Situada en el pequeño espacio entre los amoritas, Benjamín, Efraín y Judá, Dan no poseyó más que las ciudades de Soreá y Estaol (13,2). Sansón puede ser un danita de la Sefela. El Cántico de Débora (5,17) supone a Dan ya establecido en el norte. El santuario de Dan está relacionado con Moisés por su hijo Guersón (18,30).

Tribus de Transjordania

Gad: nombre de persona que significa "buena fortuna" (Gn 30,11), pero también nombre divino del semítico occidental (Baal-Gad) en los textos tardíos (Is 65,11). Efectivamente, esta tribu tuvo suerte, puesto

que es la primera en ser dotada de un territorio, con las regiones de Yazer y Galaad (Nm 32). Este territorio se extenderá (Jos 13,24-28; Jue 5,17). La presencia de Gad es antigua, como lo menciona la Estela de Mesha, línea 10: "Las gentes de Gad habían habitado en el país de Atarot desde siempre" (cf. *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 57-58). Según Jue 11,26, Gad está establecida desde hace trescientos años. Este grupo pertenece al primer período de instalación, y su territorio transjordano, perdido rápidamente en beneficio de Moab, siempre fue objeto de una reivindicación israelita.

Rubén: nombre de origen desconocido. Su posición de hijo mayor supone, paradójicamente, la catástrofe para este grupo (Gn 35,21; 49,3-4). Jos 13,15-23 le sitúa en territorio gadita. La presencia de Rubén en Cisjordania es verosímil, ya que en Jos 15,6; 18,17 se menciona "la piedra de Bohan, hijo de Rubén" (entre Qumrán y el Jordán). En Jos 7,1-8, Akán, hijo de Karmí, lapidado en la llanura de Akor por haber violado la prohibición, es de la tribu de Judá, pero Karmí es de Rubén, según Nm 26,6, y esta información parece antigua.

Tribu sin territorio

Leví: Moisés es de la tribu de Leví. La historia de este grupo particular, sin vinculación territorial propia, es difícil. En cada tribu existían ciudades levíticas (Jos 21; 1 Cr 6). Según prospecciones de superficie realizadas en setenta emplazamientos considerados como potencialmente levíticos, esta lista puede ser caracterizada como una ficción lilteraria, ya que de las cuarenta y ocho ciudades mencionadas, un buen número de ellas no existía antes de la instauración de la monarquía: Yutta, Eshtemoa y Yattir, en Judá, y Heshbón, en Gad (si Heshbón es la actual Hisbán), no comienzan a existir más que entre los ss. X y VIII. Ya la misma Biblia ponía sobre la pista de una conclusión semejante, puesto que 1 Re 9,16 menciona la toma de Guézer (levítica en Jos 21,21) por un faraón y la masacre de los habitantes, a los que se llama cananeos; después, Guézer fue dada como regalo de bodas a la hija del faraón, mujer de Salomón.

Conclusión

Los datos históricos significativos disponibles para cada una de las tribus no se remontan más allá de la época de los Jueces. Este hecho grava pesadamente la epopeya nacional desarrollada del Génesis a Josué y obliga a considerar de distinto modo a como lo hace la Biblia la pregunta por los orígenes de Israel. Esta breve historia de las tribus deja entrever varias pistas, ninguna de las cuales deberá ser ignorada.

Los sistemas

La Biblia representa la unidad del pueblo de Israel mediante colectivos con base duodecimal que pueden privilegiar un aspecto particular. El nombre propio de un grupo puede designar tres tipos de realidades. Puede designar a un descendiente de Jacob-Israel; estamos entonces en un sistema *genealógico.* Si designa al grupo mismo, estamos en un sistema *tribal.* Finalmente, si designa al territorio ocupado por el grupo, estamos en un sistema geográfico o *territorial.* Estas distinciones no siempre son aplicables de un modo riguroso, pero son prácticas y permiten una clasificación de los textos que no es arbitraria.

Sistema genealógico: Gn 29,31-30,24 + 35,16-20

La unidad de Israel se expresa mediante un relato de nacimiento que remite, según un cierto orden, cada uno de los grupos israelitas a un padre común, Jacob-Israel. Los grupos se relacionan con dos madres principales, Lía y Raquel, eventualmente secun-

dadas por sus sirvientas Bilhá y Zilpá. El orden de los nacimientos está indicado aquí por la numeración:

Lía	Raquel
1. Rubén 2. Simeón 3. Leví 4. Judá 9. Isacar 10. Zabulón 11. *Dina*	12. José 13. **Benjamín**
Zilpá	**Bilhá**
7. Gad 8. Aser	5. Dan 6. Neftalí

Este relato presenta algunas particularidades: el número 12 no es alcanzado en Mesopotamia más que con la hija, Dina. Benjamín es el único de los hijos de Jacob nacido en Canaán. Aparecen claramente dos grupos: el de Lía, que parece anterior, y el de Raquel. Podemos suponer, más o menos, que los hijos de las esposas representan a los grupos importantes y que los hijos de las siervas representan a los grupos menores o marginales.

Estos datos se encuentran en Gn 35,23-26 (Lía, Raquel, Bilhá, Zilpá), Gn 46,8-25 (Lía, Zilpá, Raquel, Bilhá), Éx 1,2-5 (sin las madres ni José, ya en Egipto), 1 Cr 2,1-2 (Dan desplazado).

En Gn 49,2-27 (bendiciones de Jacob) encontramos a los seis hijos de Lía, después a los cuatro hijos de las siervas (Dan, Gad, Aser, Neftalí) y a los dos hijos de Raquel. El texto vuelve a tomar algunos datos narrativos tales como el incesto de Rubén (Gn 35, 22) o las violencias de Simeón y de Leví (Gn 34), lo que manifiesta su aspecto artificial y tardío.

En Dt 33 (bendiciones de Moisés), el orden de los hijos de Jacob ya no es el de sus nacimientos ni el del reagrupamiento materno: Rubén, Judá, Leví (Lía), Benjamín, José (Raquel), Zabulón, Isacar (Lía), Gad, Dan, Neftalí, Aser. Zabulón e Isacar están juntos, Efraín y Manasés aparecen en el oráculo dedicado a José, Simeón está ausente. Este texto ya no conoce más que 11 nombres y no presenta más que 10 oráculos.

A la luz de Os 12, la doble representación de Israel, referida tanto a Jacob (Gn 49) como a Moisés (Dt 33), adquiere una importante significación. Parece que aquí se haya hecho una síntesis idéntica efectuada por dos corrientes diferentes, una que da prioridad a una figura patriarcal y otra a una figura profética.

Otros repartos aparecen aún en Dt 27,12-13 (bendiciones y maldiciones), donde hallamos dos reagrupamientos: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín en el monte Garizín, y Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí en el monte Ebal. En Ez 48,31-34 (puertas de la futura Jerusalén), al norte: Rubén, Judá, Leví (Lía); al este: José, Benjamín, Dan (Raquel + Bilhá); al sur: Simeón, Isacar, Zabulón (Lía); al oeste: Gad, Aser, Neftalí (siervas).

Sistema tribal

No se toman en cuenta más que los grupos que tienen una existencia diferenciada y una vinculación territorial propia, lo que excluye a Leví. Se obtiene el total de 12 por la mención de Efraín y Manasés. Este sistema no aparece más que en siete textos de Números bajo dos formas diferentes, estando la primera representada por dos textos:

– Nm 1,5-16 (censo): Rubén, Simeón, Judá, Isacar, Zabulón (cinco hijos de Lía, sin Leví), Efraín, Manasés, Benjamín (grupo de Raquel), Dan, Aser, Gad, Neftalí (siervas).

– Nm 13,4-15 (exploradores en Canaán): Rubén,

Simeón, Judá, Isacar, Efraín, Benjamín, Zabulón, José + Manasés, Dan, Aser, Neftalí, Gad.

En esta primera forma, Rubén, el hijo mayor, está siempre en la primera posición, y la secuencia comprende a los hijos de Lía, después a los de Raquel y de las siervas.

La segunda forma está representada por cinco textos:

– Nm 1,20-43; 26,5-51: Rubén, Simeón, Gad, Judá, Isacar, Zabulón (Lía), Efraín, Manasés, Benjamín (Raquel), Dan, Aser, Neftalí (siervas). En estos dos textos, Rubén está aún en primera posición.

– Nm 2,2-31; 10,13-27: 4 grupos de tres. Al este: Judá, Isacar, Zabulón; al sur: Rubén, Simeón, Gad; al oeste: Efraín, Manasés, Benjamín; al norte: Dan, Aser, Neftalí.

– Nm 7,10-88: Judá, Isacar, Zabulón, Rubén, Simeón, Gad, Efraín, Manasés, Benjamín, Dan, Aser, Neftalí.

En los tres primeros textos, Judá toma el primer lugar.

La lógica de este sistema, difícil de captar, esboza reagrupamientos maternos, geográficos o inspirados por otros motivos no identificados, tratando de dar cuenta del devenir histórico de Israel. Las enormes cifras que acompañan a los nombres muestran que se trata de ficciones panisraelitas, cuyo carácter artificial y tardío no ofrece ninguna duda.

Sistema territorial: Jos 13-19; Nm 34; Ez 48

Aquí están los territorios que se toman en consideración. La descripción geográfica presenta necesariamente un orden en el cual se expresa una cierta manera de entender el colectivo israelita.

– En Jos 13-19, el reparto sigue a las etapas de la "Conquista": Transjordania con Rubén, Gad y la mitad de Manasés, después Judá (+ Caleb), Efraín y la otra mitad de Manasés. Las otras tribus obtienen un lote mediante la suerte durante la asamblea de Siló: Benjamín, Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan; sus territorios pertenecen a los espacios conquistados a los cananeos.

– En Nm 34, el orden es el mismo que en Jos 13-19 a excepción de Dan, que está situado aún cerca de Benjamín.

– En Ez 48, todas las tribus están reagrupadas en Cisjordania. Un territorio central con Jerusalén, los sacerdotes y los levitas alrededor del cual se encuentran siete tribus al norte (entre ellas Judá) y cinco al sur (entre ellas Benjamín).

– Dos listas divergen destacadamente de los de los sistemas examinados: 1 Cr 12,25-38 añade a Leví, y 1 Cr 27,16-22 añade a Leví y a Aarón, omitiendo a Gad y a Aser. Estas listas son tardías y de origen sacerdotal.

– La lista de Jue 5, por el contrario, reflejaría una situación sin duda antigua, con Efraín a la cabeza, seguido de Benjamín, Makir, Zabulón, Isacar y Neftalí, dispuestos para el combate, mientras que Rubén, Galaad, Dan y Aser no toman parte en la lucha. Judá y Simeón no aparecen: bien sea porque ya no existen (o todavía no son), bien sea porque la acción no les concierne. Pero las incertidumbres que pesan sobre la fecha de esta composición épica apenas permiten decir más.

Conclusión

Los datos territoriales más antiguos de estos sistemas no se remontan más allá de David-Salomón. El sistema tribal característico de Números es una creación reciente. La fecha del sistema genealógico ha sido considerada como premonárquica, ya que

Leví y José aparecen aún en él, pero esto parece dudoso. No hay organización israelita total antes de David-Salomón, y aún habrá que precisar ulteriormente los límites del territorio sometido a esta organización.

El único elemento fijo que aparece en estos sistemas es el número 12, cuya única realidad histórica habría que buscarla en la administración salomónica (1 Re 4,7). Para el resto, el sistema genealógico podría llevarnos hacia la hipótesis de un Israel con múltiples orígenes, con un grupo antiguo (Lía), un grupo reciente (Raquel) y poblaciones sometidas o adheridas (siervas). Pero el significado preciso de esta genealogía se nos escapa y, si es cierto que grupos antiguos se solapan con grupos más recientes, la jerarquía genealógica no refleja exactamente su historia (Rubén desapareció muy pronto, Judá no es antiguo).

HIPÓTESIS

El examen de las fuentes bíblicas deja al historiador insatisfecho, ya sea por las divergencias de éstas, ya sea por sus silencios y sus simplificaciones: hay que buscar otras explicaciones sin, por ello, pensar que vamos a encontrar la luz plena. Diferentes métodos y acercamientos han estado (y aún lo están) tentados de suministrar un cuadro suficientemente coherente y completo de los orígenes de Israel. Hemos considerado cuatro de estas hipótesis, que pasamos ahora a presentar y discutir.

Éxodo panisraelita e invasión

Tesis de Y. KAUFMANN, W. F. ALBRIGHT, E. WRIGHT, J. A. CALLAWAY, B. K. WALTKE y A. MALAMAT. Se trata de la aproximación tradicional, que consiste en admitir el argumento bíblico en sus grandes líneas: presencia de todo Israel en Egipto, durante el Éxodo y la Conquista o establecimiento. Los partidarios de este acercamiento lo llevan a cabo con más o menos matices, y su recurso a la arqueología resulta muchas veces dudoso, ya que se trata ante todo de establecer la verdad del texto mediante argumentos del terreno considerados como decisivos. Así, por ejemplo, el nivel de tierra roja quemada *(red burnt)* del s. XIII, considerado como huella de las destrucciones israelitas de la Conquista, la casa de pilares y la jarra de cuello. Además de las numerosas dificultades planteadas por el mismo texto bíblico, este acercamiento ignora absolutamente la crítica literaria, que se necesita previamente para toda conclusión de orden histórico. Los datos arqueológicos (Jericó, Ay, Arad, Berseba) apenas dejan ya posibilidades para este tipo de acercamiento.

Migraciones independientes, penetración progresiva y establecimientos tribales separados

Tesis de A. ALT, M. NOTH, R. DE VAUX, B. MAZAR, Y. AHARONI, B. HALPERN y A. LEMAIRE. La crítica literaria de las fuentes bíblicas, especialmente en Alemania, ha permitido distinguir entre tradiciones locales más antiguas y argumento panisraelita más tardío. De ahí la idea de una constitución progresiva de Israel a partir de grupos independientes, finalmente organizados en una monarquía en el s. X. En esta hipótesis, la genealogía de los hijos de Jacob, el Cántico de Débora (Jue 5) y el pacto de Siquén (Jos 24) desempeñan una función importante. En efecto, hay que entender que grupos independientes unos de otros han terminado por reconocerse de la misma entidad, Israel, y de la misma religión, el yahvismo.

Explotando los datos egipcios sobre Canaán, ALT pudo ya establecer desde 1925 que las ciudades-estado cananeas más fuertes estaban establecidas en las llanuras y que el espacio disponible para los seminómadas se limitaba a las tres zonas montañosas del centro. Ahora bien, los datos antiguos de Jos, Jue y 1-2 Sam muestran que los israelitas combaten justamente a las ciudades cananeas establecidas en las llanuras que separan los macizos (el eje Akko-Beth-Shean y el eje Beth-Shémes-Jerusalén).

NOTH ha llevado la hipótesis hasta el extremo: un grupo de Lía ya instalado al oeste del Jordán, un grupo de Raquel venido de Egipto, fundación de una anfictionía (liga sacra) en Siló, ampliación seguidamente a otros grupos en Siquén (Jos 24). Pero la tesis de la anfictionía israelita ha fracasado.

Los puntos de vista de NOTH han sido parcialmente retomados por A. LEMAIRE. Para este autor, Israel tiene dos componentes: los *Bene Jacob* (hijos de Jacob), de origen arameo, y los *Bene Israel* (hijos de Israel), de origen egipcio. La huella de esta dualidad se encuentra en Dt 26,5-6. Jos 24 narra el pacto entre los dos grupos. Según Gn 31,42.53, la divinidad de los *Bene Jacob* lleva el nombre de *Pahad* (¿Terror o Padre?). Ahora bien, las hijas de Selofehad de Nm 26,33; 27,1-11; 36,1-12 y Jos 17,3-6, que habitan en el nordeste de Siquén, serían, según LEMAIRE, los clanes de los *Bene Jacob*. Incluso las listas de los clanes de Manasés de Nm 26,29-32; Jos 17,2; 1 Cr 7,14-19: Jélec, Semidá, Abiezer y Asriel, situados al sudoeste de Siquén, serían los *Bene Israel*.

LEMAIRE propone tomar Asriel *('sry'l)* como equivalente de *y-si-r-i-r* (Estela de Merneptah) y de *ysr'l*, Israel (Estela de Mesha y texto masorético). Añade que el clan de Asriel está asentado cerca de Siló. La migración de los *Bene Jacob* se remontaría al 1275, y el itinerario conocido pasaría por Galaad y el bajo Yaboq, para acabar en el norte de Siquén. Los *Bene Israel* vienen del delta del Nilo, son portadores del yahvismo (los sasu del dios Yaho de los textos egipcios). Llegan por el sur y Transjordania. Este grupo es el que menciona la Estela de Merneptah bajo la denominación de *y-si-r-i-r*. Según LEMAIRE, que sigue en este punto la vieja hipótesis de H. VON CALICE (1903), la fuente de "las aguas de Neftoá" *(my nptwh,* Jos 15,9; 18,15) sería un punto fortificado por Merneptah, cuyo nombre se encontraría de nuevo deformado en el topónimo bíblico (E. M. Laperrousaz (ed.), *La Protohistoire d'Israël* [París, Cerf, 1990] p. 225).

Esta hipótesis, que trata de integrar el mayor número posible de datos bíblicos teniendo en cuenta a la vez los principales datos arqueológicos, entraña muchas incertidumbres. Pero representa la suma de todo lo que un historiador puede hoy proponer positivamente sobre los orígenes de Israel.

Revuelta de la población rural contra las ciudades

Tesis de M. WEIPPERT, G. MENDENHALL, J. DUS y N. K. GOTTWALD. En 1962, MENDENHALL propone entender los datos del libro de Josué menos como una invasión que como una serie de revueltas campesinas contra las ciudades-estado cananeas. Así pues, interpreta Jos 24 como una toma de conciencia de poblaciones diversas que se descubren capaces de someter el territorio en nombre de su dios Yahweh. En esta hipótesis, no se trata sólo de manejar los datos bíblicos y arqueológicos, sino de intentar una explicación socio-histórica, con lo que se vuelve a proponer un modelo. En esta hipótesis se impone la equivalencia entre apiru y hebreos, y proporciona una abundante materia para la reflexión.

MENDENHALL ha sido seguido y desarrollado por DUS y GOTTWALD. El interés de esta hipótesis es la de liberarse lo más posible de las aportaciones de poblaciones llegadas del desierto para establecerse en Canán, lo que sería el punto débil en las teorías de ALT, NOTH y sus sucesores. En efecto, se entiende mal que dichas poblaciones experimentaran de repente la necesidad de modificar su modo de vida tradicional. Incluso se ha dirigido el reproche de un cierto "romanticismo" a esta concepción del nomadismo que parece desconocer el verdadero significado sociopolítico del fenómeno (W. WEIPPERT, 1967).

Sin embargo, queda que la ecuación apiru = hebreos aún no ha conseguido unanimidad, que el modelo "revuelta" es quizá tan romántico como el modelo "invasión" y que aunque este modelo vale más o menos para algunos acontecimientos locales, no debería ser sistematizado para dar cuenta de los orígenes de Israel.

Israelización progresiva de los cananeos

N. P. LEMCHE, T. L. THOMPSON y P. D. DAVIES. La tesis del origen indígena de Israel, ya mantenida por MENDENHALL y retomada por GOTTWALD, tenía el mérito de plantear mejor la cuestión de los orígenes de la sociedad israelita. En efecto, una cosa es buscar el origen de las poblaciones que formaron una entidad política, y otra explicar la formación de esa entidad.

N. P. LEMCHE *(Early Israel,* 1985) fue el primero en formular la hipótesis de la evolución como alternativa a la de la revolución. Sus recensores señalan, sin embargo, que no se da ninguna explicación en esta obra sobre la aparición de los Estados en el s. X y que no proporciona ninguna clave para conocer el origen de Israel. Sin embargo, en la perspectiva de LEMCHE, el proceso de israelización por diferenciación sobre fondo cananeo revaloriza el aspecto religioso de la cuestión, un poco dejado en la sombra por las teorías de ALT y de NOTH o reducido al nivel ideológico por MENDENHALL. Pero quizá ésta sea una manera de esquivar el problema: la conservación de la identidad israelita y el surgimiento de esta identidad ¿son una única y misma cosa? La relectura que hace LEMCHE de los textos bíblicos no permite mantener esta necesaria distinción. Por otra parte, los datos arqueológicos que atestiguan una clara discontinuidad entre el Bronce Tardío y el Hierro I A no permiten pensar el problema en términos de evolución (ROSEL). Volveremos a encontrar esta crítica de posiciones marcadas por un escepticismo más o menos radical en LEMAIRE *(La Protohistorie d'Israel,* pp. 258-263, 291-192).

En otra obra de 1991, LEMCHE parece plantear el problema con mayor precisión. Los investigadores se dividen en dos campos: los que piensan que la nación israelita está fundada en los lazos de sangre y en una ascendencia común, y los que piensan que sólo la religión es el cimiento de esta nación. Para los primeros, los israelitas son extranjeros en Canaán, para los segundos, son canaeos de origen, diferenciados por su religión particular. Según LEMCHE, un procedimiento más adecuado sería considerar la descripción veterotestamentaria de la historia de la nación israelita y el origen de la religión israelita como dos partes de un mismo y único relato. Pero, forzando aún más el interrogante, LEMCHE se pregunta qué es lo que hay exactamente en la diferenciación entre cananeos e israelitas. ¿Quiénes son realmente los cananeos? ¿Quién los designa como tales? La conclusión de LEMCHE es la de decir que los cananeos son un producto del discurso religioso israelita que caracteriza el Pentateuco y los libros históricos. Los documentos extrabíblicos de dos milenios antes

de Cristo permiten afirmar que a nadie se le ha llamado nunca cananeo.

Ciertamente hay que mantener elementos de la postura de LEMCHE y de sus análisis. Sin embargo, como hemos visto en la introducción general, el principio de una redacción tardía para el conjunto de Gn-Jue no debe convertirse en la panacea. Quedaría por verificar si todos los datos de este conjunto encuentran su mejor *Sitz im Leben* en los medios exílicos. Esto puede parecer verosímil para la temática global, pero se entiende mal que topónimos y héroes regionales fueran mencionados en una época tardía de otro modo que por generación espontánea. Hay que esperar a que se confronten las investigaciones del tipo DE PURY-RÖMER con las del tipo LEMCHE-THOMPSON. Esto ya ha comenzado a producirse con E. A. KNAUF. Oseas es un testigo importante: en él encontramos la mención de las dos versiones concurrentes de los orígenes de Israel, la secular y la profética, la equivalencia entre cananeos y efraimitas (Os 12,8), que, según LEMCHE, hay que tomar al pie de la letra, y la primera manifestación de la identidad israelita fuera del Pentateuco y de los libros históricos.

Conclusión

El problema de los modelos de la formación de Israel entre los ss. XIII y XI es un problema socio-histórico complejo porque los datos son actualmente demasiado fragmentarios y porque la Biblia nos dice demasiado o demasiado poco. En efecto, hay que señalar que los datos bíblicos están relativamente nivelados, dando la impresión de que se ha llegado a un compromiso entre las fuerzas vivas del Norte y las del Sur. Esto podría ser, por otra parte, un indicio de antigüedad. Al término de esta investigación, nos damos cuenta de que todos los modelos demasiado sencillos, ya sea el de la misma Biblia o los de los teóricos, resultan insatisfactorios. Hemos encontrado, por el contrario, varias cuestiones que renuevan el problema de manera interesante. Los años futuros, a buen seguro, no dejarán de sugerir otras.

Del Génesis a Josué: la epopeya fundadora

Introducción: La producción de una memoria

Desde hace más de un siglo, la investigación ha progresado enormemente en todos los campos, y en especial la arqueología y la crítica documental. La aportación de estas disciplinas particulares ha obligado al historiador a dar cauce a preguntas nuevas, a plantear de otro modo las antiguas o a abandonar decididamente algunas líneas de investigación. A pesar de la escasez de sus resultados, este siglo de investigación sobre los orígenes de Israel debe ser considerado indiscutiblemente como positivo, aunque no fuera más que debido a los importantes desplazamientos impuestos a la problemática. Aunque la construcción relativa a la Conquista, Moisés y el Éxodo y los Patriarcas aún se considera lejos de estar acabada, en adelante al menos se pone de mani-

fiesto en el conjunto de sus objetivos. Así pues, se impone la inspección de esta construcción. Tanto más cuanto que el sujeto constituye todavía y siempre la "manzana de la discordia" para todos aquellos que conservan una referencia confesional o simplemente cultural con la Biblia.

Entre los que rechazan, por el motivo que sea, cuestionar la historicidad del menor versículo y los que se instalan en un escepticismo radical, podemos suponer que se abre un espacio a posiciones en las que el rigor y la seriedad hacen honor a la vez a las exigencias de la crítica y al respeto a los datos disponibles. Así pues, el historiador debe hacer su oficio tratando lo más rigurosamente posible las preguntas de la crítica histórica planteadas por estos textos, siendo consciente de que apenas puede construir su juicio. O bien creerá a pies juntilllas porque así está escrito en sus fuentes y tratará de integrar todos los datos en su argumentación, o bien optará por la mayor verosimilitud de algunos de ellos en detrimento de otros, o bien sospechará de todos ellos y se refugiará en el escepticismo. Pero ninguna de estas posiciones estará fundamentada en buenos argumentos.

LA CONQUISTA, EL ESTABLECIMIENTO

"El problema del establecimiento de los israelitas en Canaán y de la formación del sistema de doce tribus es el más difícil de toda la historia de Israel", escribe R. DE VAUX *(Histoire ancienne d'Israel* I, 1970, p. 443; trad. española: *Historia antigua de Israel* [Madrid, Cristiandad, 1975]). ¡Estamos advertidos!

El cuadro de la rápida conquista panisraelita comenzada en Nm 12-13, continuada en Nm 20-25 y acabada en Jos 1-12 constituye, al decir de la misma Biblia, una simplificación. La israelización del territorio de Canaán aparece más bien como algo complejo y laborioso si se cree a Jos 9, que tiene en cuenta un tratado con los gabaonitas, y Jos 24,14-15, que supone un pacto entre grupos del Éxodo-Sinaí y grupos que se quedaron en Canaán. Varios textos, como Nm 32,39-40; 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,47; Jue 1, contradicen la unidad de acción relatando las iniciativas de grupos particulares. Finalmente, Jos 13,1-6; Jue 1 reconocen la falta de conclusión de la Conquista, y Jue 2,1-6.20-23; 3,1-6 explican teológicamente como un fracaso esta conquista inacabada.

El estudio de las tradiciones y las redacciones relativas a la Conquista resulta, también, muy frágil: "A decir verdad, no es fácil que el historiador saque partido del libro de Josué por su compleja composición, que se extiende durante varios siglos". Ésta es la opinión autorizada de J. BRIEND[2]. A esta dificultad que presentan las fuentes escritas se añaden las de la arqueología, cuyos datos corren el riesgo de interferir de manera importante con las conclusiones de orden propiamente histórico a las que se quiere llegar por el estudio de los textos. Ahora bien, como lo señala DE VAUX: "No hay hechos arqueológicos puros, no hay más que hechos interpretados. En ausencia de documentos escritos encontrados en las ruinas, la arqueología permanece muda sobre la causa y los autores de una destrucción" *(o. c.,* p. 451). Las objeciones más importantes al arqueologismo no proceden únicamente de los especialistas del texto bíblico, sino de los excavadores mismos, como lo muestran las conclusiones de K. KENYON para Jericó, J. MARQUET-KRAUSE y J. CALLAWAY para Ay, y J. B. PRITCHARD para Gabaón. Claramente, no todas las destrucciones registradas en Canaán a finales del Bronce Tardío deben ser puestas en relación con "el israelita invasor".

---

[2] "Israël et les Gabaonites", en *La Protohistoire d'Israël*, p. 121.

El método y el objeto mismo de este estudio deben precisarse, habida cuenta de la variedad y la abundancia de datos bíblicos sobre las relaciones de cada grupo israelita con su territorio. ¿Establecimiento o Conquista? Aquí hay que decidir lo que se quiere estudiar, pues no se trata forzosamente de lo mismo. Estudiar el establecimiento es proceder, para cada tribu, al completo examen de los datos disponibles para su implantación. Estudiar la Conquista es limitarse al examen de la representación global de Nm 13-25; 31-36 + Dt 1-5; 34 + Jos 1-12 + Jue 1, que, efectivamente, es un guión de conquista. La generalización de este argumento debe ser cuestionado, ya que la Biblia deja entender que toda presencia israelita en Canaán no es obligatoriamente el resultado de una conquista. Así, es preferible distinguir cuidadosamente los dos conceptos, los cuales no ocultan exactamente el mismo objeto histórico.

No deduciremos ninguna conclusión histórica seria del conjunto bíblico dedicado a la Conquista más que ateniéndonos a varios pasos: tomar en cuenta todos los datos textuales, crítica de la redacción y de las tradiciones, confrontación honrada de los textos y de los datos arqueológicos. En la medida de lo posible, habrá que tratar de explicar los modos de fijación y de transmisión de las tradiciones reconocidas como antiguas: lugar, motivo, eventual traslado, etc.

La Conquista se desarrolla en cuatro zonas diferentes, cada una de las cuales presenta particularidades: el Sur, Transjordania, el Centro y el Norte. La sistematización panisraelita tardía del conjunto se traduce principalmente por la sincronización de las operaciones y la introducción de la figura de Josué allí donde las antiguas tradiciones ignoran su presencia. Así, Jos 10,28-43 para la invasión del Sur, mientras que Jue 1,1-5 deja la iniciativa de ello a Judá y Simeón, y Jos 14,6-14 y Jue 1,20 atribuyen la conquista de Hebrón a Caleb. La primera función que se reconoce a Josué es, pues, un hecho literario fácilmente comprobable. Lo podemos explicar por el origen efraimita de Josué (Jos 19,50; 24,30; Jue 2,9). En efecto, Efraín es un grupo poderoso, en concurrencia con Benjamín, en la época premonárquica. El primer rey de Israel, Saúl, es un benjaminita, pero el primer rey del reino del Norte, Jeroboán I, es un efraimita. Josué no parece haber desempeñado un papel histórico más que en un espacio reducido (Jos 10,10-14).

Otra sistematización, que hay que poner en el activo de una redacción intermedia, es la generalización de los combates y la sumisión de reyes extranjeros, por ejemplo Og, "rey de Basán": reino del que se buscan en vano las huellas (Nm 21,33-35; Dt 3,1-17). Si se separan los textos que llevan estos indicios se obtiene, en una primera aproximación, una visión más diversificada de las operaciones que hace aparecer la originalidad de los acontecimientos propios de cada zona, y rompe con el marco sincrónico del relato actual. Encontramos aquí, por tanto, la problemática del establecimiento o de la conquista. Pues lo que dice desarrollarse en cada una de las zonas no puede ser relacionado con la misma época ni proceder de la misma operación. Un examen, incluso rápido, confirmará estas impresiones.

El Sur

Podemos distinguir varias tradiciones actualmente combinadas, entre las que hay dos principales: la tradición *calebita:* Nm 13,17b-20.22-24.27-31; 14,4.23b-25.39-45 // Jos 14,6-14; 15,13-19; Dt 1,20-21.36 y la tradición *simeonita* de la ocupación de Hormá: Nm 21,1-3; Jue 1,17; Jos 19,4 // 1 Cr 4,30.

La ocupación calebita de Hebrón muestra cómo ha podido evolucionar una tradición antigua en la ela-

boración del relato de la Conquista. Jos 15,13-19 relaciona la iniciativa con Caleb; Jue 1,10-15 subordina ya Caleb a Judá y Jos 10,36-37 atribuye la toma de Hebrón a Josué. Sacamos de esto dos conclusiones: Josué no condujo ninguna operación en este sector, y la primacía que Jue 1,2 reconoce a Judá en la invasión de Canaán es imputable a una relectura judía. Por otra parte, es verosímil que esta primacía de Judá domine el conjunto de la representación de la Conquista: en primer lugar el Sur (Judá), después el Centro y el Norte. Este argumento permite poner en evidencia el carácter tardío del desarrollo panisraelita del conjunto de las tradiciones. Los elementos protojudíos no atravesaron nunca el Jordán en Guilgal.

La presencia de Simeón en el extremo Sur es ciertamente antigua, pero la Biblia conoce igualmente su presencia, con Leví, en Siquén en Gn 34,25.30-31, versículos en los que la mención de estas dos tribus parece adicional. Los antiguos lazos meridionales de Leví están también atestiguados por Nm 26,58a; Jos 21,1-42; 1 Cr 6,39-66. El vínculo entre las operaciones simeonitas y levíticas en el Sur con las del grupo de Moisés son quizá secundarias, pero hay que hacer notar la presencia de nombres egipcios: Pinjás, Hofni, Merari, entre los hijos de Leví y recordar que Moisés es de la tribu de Leví (Éx 2,1; 6,20).

El estudio de las antiguas tradiciones meridionales plantea al menos dos preguntas importantes. La ocupación calebita y simeonita ¿es contemporánea del Éxodo? ¿No debe ser disociada de él y relacionada con otra época, independientemente de si es antes o después del Éxodo? El examen de los textos muestra, por otra parte, que no se puede atribuir ninguna conquista antigua a la tribu de Judá. ¿Ésta es, pues, de creación reciente? De hecho, no parece formarse más que con David. Esta importante conclusión contribuye de manera decisiva a la comprensión del proceso que condujo a la representación de un Israel ideal en doce tribus.

Transjordania

Siendo relativamente fácil de representar una subida a Canaán partiendo de Kadesh, es más difícil hacer llegar al grupo del Éxodo del otro lado del Jordán. Los diferentes itinerarios de Nm 33,37-49 (síntesis tardía), Nm 21,10-20 (preciso únicamente en el final del recorrido) y Dt 2 (impreciso en los topónimos) son incompatibles. Un solo dato extrabíblico permite asegurar algo de este periplo: el descubrimiento de una serpiente de cobre, parcialmente chapada en oro, en un santuario próximo a Timná, centro minero en el oeste de la Arabá, ocupado bajo Seti I, Ramsés II y Ramsés III. El paralelo con Nm 21,4b-9 (la serpiente de bronce) se impone naturalmente. El estudio de los textos muestra que los itinerarios han sido reconstruidos tardíamente, no antes de la época monárquica.

Pero más aún que el itinerario, la ocupación transjordana por las tribus de Rubén, Gad y Manasés-Makir plantea numerosos problemas al historiador. Como para el sur, nos podemos preguntar si las tradiciones relativas a esta ocupación merecen ser mantenidas en el marco de la Conquista, ya que Rubén y Gad rechazan atravesar el Jordán (Nm 32,1-5). "¿No es esto lo que es histórico?", señala De Vaux *(Historie ancienne d'Israël,* I, p. 538; trad. esp.: *Historia antigua de Israel,* Madrid, Cristiandad, 1975). El compromiso aceptado por estas dos tribus de participar en la conquista debe atribuirse a una relectura panisraelita (Nm 32,31-32; Jos 1,10-18).

Igualmente, parece que estos datos, ya sean anteriores o posteriores a la Conquista, en todo caso son independientes. Una vez más nos encontramos con la alternativa: ¿establecimiento o conquista? So-

bre toda esta región pesa, en efecto, la reivindicación territorial constante del reino de Israel, que se opone a la de Moab. Teológicamente, el establecimiento de grupos israelitas en esta región es igualmente difícil, ya que está bien asentado que la tierra prometida se sitúa al oeste del Jordán. Sin embargo, habiendo sido perdidos bastante pronto los territorios transjordanos, desde el s. IX, habremos de conceder un crédito favorable a la antigüedad de las tradiciones que se refieren a ellos, con la reserva de un examen más profundo.

La derrota de Sijón, rey de los amorreos en Heshbón, adversario del primer rey de Moab, y la de Og, rey de Basán (Nm 21,21-35; Dt 2,27-37; 3,1-17; Jue 11,19-28), parecen escapar a toda investigación histórica, pues Basán no ha sido nunca un reino y Dt 3,11, a menudo considerado como la fuente del relato de Números, sitúa explícitamente a Og en la leyenda. Parece que hay que reservar la misma suerte a la derrota de Sijón, a menos que el acontecimiento sea más tardío, pues el emplazamiento de Hisbán (= Heshbón) no se ocupó más que a partir del s. XII. Sea como fuere, el único grupo israelita suficientemente poderoso como para imponerse en esta región es el de Gad, ya que la Estela de Mesha, rey de Moab en el s. IX, menciona la implantación inmemorial de los gaditas en el país de Atarot *(Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* pp. 57-58), lo que confirma Nm 32,34-36. La tribu de Rubén, instalada en el lugar de la batalla contra Sijón (Nm 32,37-38), desapareció muy pronto de la historia.

La ocupación de Galaad por Manasés-Makir, mencionada en Nm 32,39-42, es posterior al s. XIII y debió de producirse justo antes de la época monárquica a partir del oeste.

En resumen, parece, pues, que Transjordania responde más a la problemática del establecimiento que a la de la conquista. Rubén y Gad parecen designar antiguas poblaciones ya establecidas más allá del Jordán antes de la época de la Conquista. Rubén debió ceder rápidamente el terreno a Moab, y Gad no se mantuvo más que en razón del punto de apoyo que constituía para el Israel del otro lado del Jordán. Su integración en las doce tribus aporta una nueva luz a la lógica que parece dominar la elaboración del sistema, en la que los objetivos territoriales parecen haber desempeñado una función nada desdeñable.

La montaña central

Las operaciones llevadas a cabo desde el envío de los espías (Jos 2), la travesía del Jordán en Guilgal (Jos 3-4), la toma de Jericó (Jos 6-7), la de Ay (Jos 8), el tratado con los gabaonitas (Jos 9) y la batalla de Gabaón (Jos 10) constituyen un conjunto épico bien caracterizado cuyas dificultades históricas son célebres.

Guilgal (Jos 3-4)

El examen de los relatos de la travesía del Jordán (Jos 3-4) muestra que la tradición más antigua a la que podemos acceder ofrece una versión sin Josué, sin milagro, sin arca, centrada en el "círculo" *(gilgal)* de piedras. El acontecimiento que constituye la desecación momentánea del Jordán no tiene nada de inaudito, ya que el mismo fenómeno es atestiguado en la noche del 7 al 8 de diciembre de 1267 por el cronista árabe Nowairi. Esta antigua tradición se remonta al santuario de Guilgal, con gran actividad en la época premonárquica. Conoció seguidamente una evolución, primero en el mismo Guilgal, después en Jerusalén, cuando entra en una síntesis histórica panisraelita.

La amplificación progresiva del relato de la travesía no puede explicarse más que por la historia del

santuario de Guilgal, como lo señala F. LANGLAMET[3]. Nos hallamos en condiciones de afirmar que este relato nos informa mucho mejor sobre el destino de este santuario que sobre las circunstancias de la travesía. En efecto, no hay necesidad de milagro para atravesar el Jordán en este lugar, ya que los espías de Jos 2 lo pasan sin problema tanto al ir como al volver. Jos 2,7 menciona incluso la existencia de vados. Según LANGLAMET, el complejo texto de Jos 3-4 combina un relato Sittim-Guilgal: Jos 3,1*[4].5.14a.16; 4,19b, y varios desarrollos en la base de los cuales se encuentra la tradición guilgalita propiamente dicha. El relato Sittim-Guilgal conoce a Josué así como una travesía excepcional del Jordán a pie enjuto, pero no se dice nada del santuario, no siendo Guilgal más que una simple etapa del trayecto hacia Jericó. Este relato es conocido por Miq 6,5. Las tradiciones cultuales de Guilgal se reparten, según LANGLAMET, en tres etiologías diferentes de las piedras: Jos 4,1*.2.3*.8* (versión israelita); 4,4-5.20 (versión "Josué"); 4,9*(etiología) y dos catequesis: 4,6-7* y 4,21-24.

Históricamente, esto significa que el recuerdo de una travesía fue conservado en Guilgal bajo la forma de una tradición litúrgica que recuperaba los elementos preisraelitas del emplazamiento (piedras, proximidad del Jordán) en el marco de su leyenda. La pérdida del favor del santuario, iniciada por la crítica de los profetas (Am 4,4; 5,5; Os 4,15; 12,12; Jue 3,19), se manifiesta desde el antiguo relato Sittim-Guilgal, donde ya no aparecía nada del desarrollo cultual propio de este lugar. Es igualmente sensible en la evolución de la tradición, que, con la intervención del arca, busca devolver las piedras al lecho del Jordán (4,9). ¿No se trata aquí de censurar el culto guilgalita borrando todas las huellas dudosas que constituyen las piedras levantadas, como estelas paganas?

Es evidente que la combinación de los relatos se remonta a una fecha suficientemente antigua como para permitir otros desarrollos que terminan en el actual ciclo de Guilgal (Jos 3-5), dedicado a la entrada en la Tierra Prometida. Recordemos en esta ocación que la introducción tardía del tema de la travesía del mar a pie enjuto en Éx 14 se debe ciertamente a la puesta en paralelo entre la salida de Egipto y la entrada en la Tierra Prometida. Las antiguas tradiciones no conocen más que una victoria sobre los egipcios. Así pues, el paso del Jordán, con su aportación específica, produjo un efecto de relectura muy importante sobre la tradición del Éxodo.

La aparición de Josué en este episodio no se remonta más que al relato Sittim-Guilgal. La fusión de este relato con el de la travesía, según la versión cultual, provoca además complicaciones en los desarrollos de la tradición sobre las piedras. Hay que reconocer, sin duda, una cierta antigüedad a la cifra doce, así como a la expresión "tribus de Israel" en Jos 4,2-4. Sin embargo, no debemos sacar de ello conclusiones erróneas sobre la antigüedad de la aplicación del sistema duodecimal a la representación de Israel. Nada incita a considerar a Guilgal como un santuario panisraelita central en la época premonárquica, ya que, fuera de Jos 3-5, es preciso esperar a 1 Sam 10,8; 11,14-15; 13; 15,12.21-33 para encontrar huellas de su importancia en la época de Saúl. Por otra parte, el análisis literario de Jos 3-4 muestra que la presencia del arca no pertenece a los estratos antiguos de la tradición y nos podemos preguntar si este objeto realmente permaneció en este lugar. La forma de la tradición a la que llegamos con las doce piedras de Guilgal no es, pues, de ninguna manera premonárquica. Los partidarios de la liga sa-

[3] *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (París, Gabalda, 1969) 137-144.

[4] El asterisco indica que solamente una parte del versículo está implicada.

cra de las doce tribus son, naturalmente, de una opinión diferente.

Jericó (Jos 6)

Las excavaciones de Jericó son célebres, pues se esperaba poder datar los derrumbamientos de las murallas y establecer firmemente la realidad de la conquista israelita. La arqueología muestra que la mayor parte del emplazamiento estaba ya destruido en el s. XIII, sin que podamos relacionar las causas de esta destrucción con un agente histórico identificable. Se busca en vano la esperada la muralla.

Ay (Jos 8)

La arqueología permite decidir que aquí nos encontramos ante un relato ficticio. El emplazamiento de Et-Tell, excavado por J. MARQUET-KRAUSE (1933-1935) y después por J. CALLAWAY (1964-1972), muestra que, en primer lugar, la ocupación fue la de un pueblo no fortificado, después la de una ciudad (3000-2400), seguida de un largo período de abandono (2400-1200). La ocupación vuelve con un pueblo marcado por la vida agrícola (1200) y cesa hacia el 1050. El origen del relato de Jos 8 debe buscarse en la posición fronteriza de Ay, entre Benjamín y Efraín.

Tratado con los gabaonitas (Jos 9)

Este relato quiere explicar por qué los israelitas concluyeron un pacto con los gabaonitas, pacto que plantea problemas, ya que contraviene la prohibición de relaciones con el ocupante cananeo atestiguada por otra parte. El texto de 2 Sam 21,1-9 permite pensar que, efectivamente, un pacto concluido en otro tiempo fue roto por Saúl, creando así un contencioso que intentará arreglar David. Este pacto anterior a Saúl no se remonta, sin embargo, a Josué, que no es introducido en el texto más que tardíamente. Es posible que el antiguo relato se remonte a la época de Saúl, ya que la prohibición de este tipo de pactos es también bastante antigua. Se sabe, por otra parte, que Gabaón es un importante lugar salomónico (1 Re 3,4) y que los gabaonitas pudieron servirse de él desde esta época, según la tradición referida por Esd 2,55 // Neh 7,57. Hemos de señalar, finalmente, que las cuatro ciudades gabaonitas mencionadas en 9,17 no aparecen más que posteriormente en el texto, lo que impide pensar que esta organización se remonte al s. XIII.

Batalla de Gabaón (Jos 10)

El relato es una recuperación tardía de tradiciones antiguas escritas (en el "Libro del Justo": Jos 10,13). La batalla de Gabaón tiene ciertamente una base histórica que está en relación con el pacto de Jos 9. La participación de Josué en esta batalla, considerada por A. ALT como la única que se le puede atribuir en toda la conquista, sin embargo no es evidente.

El Norte

Victoria junto a las aguas de Merom y toma de Jasor (Jos 11)

Un redactor tardío vuelve a tomar los elementos conocidos por Jue 4 (Yabín, rey de Jasor) en el sentido de la guerra santa: carros y caballos, quemar la ciudad, mutilar a los caballos. Al datar de la época de Josías (después del 622) y no disponiendo de una documentación suficiente sobre el pasado de esta región, este redactor esquematiza hasta el extremo. Los nuevos desarrollos posteriores muestran las preocupaciones habituales de los redactores: los reyes vencidos, el exterminio total, el anatema, el botín y el aspecto conquistador de toda la operación, subrayando su carácter de guerra santa.

Los datos arqueológicos relativos a la muy antigua y muy amplia ciudad de Jasor indican la destrucción y el incendio en el nivel XIII, hacia el 1200,

pero el nivel XII no presenta ninguna reconstrucción. La ciudad no está verdaderamente reconstruida más que en el nivel X, que corresponde al comienzo de la época monárquica.

Conclusión

La crítica literaria muestra que no hay que hablar propiamente de conquista. Ésta, con los rasgos que la caracterizan y para una gran parte de la obra, hecha por una serie de redactores deuteronomistas, es completada en los puntos litúrgicos por redactores sacerdotales.

Las antiguas tradiciones no se refieren más que a episodios locales independientes unos de otros, fundados en etiologías y a veces ficciones. Lo que sucede en Jericó y en Ay puede marcar la concurrencia de Efraín y de Benjamín en esta parte del territorio. Los acontecimientos de Gabaón no tienen nada que ver con una conquista, sea cual sea. En cuanto a los episodios del Norte, se relatan de manera muy esquemática y están compuestos manifiestamente en una época tardía a partir de fragmentos de tradiciones antiguas.

El vínculo entre todos estos episodios es establecido en primer lugar en la época de Josías. Al menos es el mejor contexto que podemos asignar a este estrato literario bien caracterizado, cuyos temas, el de la guerra santa en particular, encajan perfectamente con la reconquista intentada, si no lograda, por este rey de finales del s. VII.

Querer encontrar históricamente una conquista de Canaán por Israel aparece, pues, como un camino que no lleva muy lejos. Hay que considerar otros modelos para dar cuenta de la hegemonía israelita sobre el territorio cananeo entre los ss. XIII y X.

LA ESTANCIA EN EGIPTO. MOISÉS Y EL ÉXODO

Las principales dificultades de este conjunto han sido señaladas desde hace mucho tiempo. Afectan especialmente a la historia de José y a la estancia en Egipto, a la figura de Moisés, a las causas y a las modalidades de la salida de Egipto, a los itinerarios del Éxodo, a la triple toponimia "Montaña de Dios / Horeb / Sinaí" y a la amplificación panisraelita del acontecimiento. Sin embargo, la verosimilitud del conjunto, constituida por la presencia de elementos protoisraelitas en el delta y la salida de Egipto, sostenida por sólidos apoyos extrabíblicos (dominación después de la expulsión de los hicsos), y la línea de su argumento, generalmente no es puesta en duda por los historiadores. Esto se debe al hecho de que el Éxodo se remonta ciertamente a tradiciones particulares que se refieren a hechos reales, guardadas por uno o varios grupos étnicos que llegan más tarde a Israel.

Incluso aunque, en su comienzo, esta tradición presente una estructura idéntica a la de la gesta patriarcal, difiere de ella profundamente por la naturaleza de su funcionamiento y la complejidad de su materia: ya no se trata solamente de una designación circunstancial de los antepasados, limitada al principio y después extendida, sin que logre, sin embargo, imponerse al conjunto de la nación, sino de una referencia fundadora constante que se apoya en una memoria. El enorme desarrollo de esta tradición confirma que esta referencia ha funcionado sin cesar hasta imponerse, finalmente, como la anámnesis por excelencia de los orígenes de Israel.

La historia de José

Reconocida como un conjunto independiente tan-

to de la historia patriarcal como del Éxodo, ha resistido siempre a la discrepancia entre documentos o tradiciones del Pentateuco. Parece haber conocido un largo desarrollo desde un estadio antiguo, donde se han producido varias versiones de ella, y su inserción, que parece tardía, entre Gn 12-35 y Éx 1. El fuerte sabor egipcio del relato ha llevado a algunos autores a explotar todos los datos susceptibles de establecer su antigüedad. Sin volver a considerar la antigüedad evidente de algunos elementos (localización de José en Dotán, al norte de Siquén: 37,17), las críticas no han dejado, sin embargo, de constatar que la historia de José presentaba igualmente rasgos más tardíos. De hecho, la historia de José parece cumplir al menos dos funciones en el Pentateuco. Asegura, en primer lugar, la transición entre la época patriarcal y la de Moisés, a las que separa un espacio vacío, y, en segundo lugar, bosqueja el retrato típico del perfecto judío de la diáspora, cuya presencia es tan benéfica para el país extranjero donde reside como para su propio pueblo. Esta temática no puede ser anterior a la época persa.

José y la historia

Así pues, al historiador se le impone una cierta prudencia en lo relativo a la antigüedad del contexto egipcio de la historia de José y su significado en la Biblia actual. El examen de los paralelos conocidos sobre el ascenso de José no permite ninguna precisión en cuanto a sus funciones y a su fecha. El análisis de los topónimos egipcios de Gn 37-50 muestra que el marco resulta impreciso. La doble versión bíblica de la venta que lleva a José a Egipto presenta datos incoherentes (¿ismaelitas o madianitas? cf. Gn 37,28.36) que permiten entender que el destino del "vendido" quizá no fuera originalmente Egipto. Pero, sobre todo, la materia de Gn 37 (venta de José por sus hermanos) aparece como muy diferente de la de Gn 39-41 (ascenso de José en la corte del Faraón).

Aunque es posible que el fondo antiguo de la tradición de un José en Egipto pueda remontarse a un clan protoisraelita, por ejemplo Makir (que en hebreo significa "vendido"), no es menos cierto que la historia ha conocido desarrollos considerables en una época tardía, posterior en todo caso a la representación de un Israel en doce tribus. Pero incluso admitiendo que una tradición semejante haya sido llevada por un grupo protoisraelita aún presente en Egipto en la época de Moisés, es forzoso convenir que no hubo nunca un "pueblo de Israel" en Egipto. A pesar de que la lengua egipcia contiene un buen número de términos de origen semita, fenómeno que atestigua una presencia suficientemente determinante y prolongada de poblaciones asiáticas, y aunque el establecimiento de los hicsos seguido de su expulsión proporcionan un contexto general extremadamente favorable (cf. p. 8), el historiador debe resistirse aquí a las facilidades ofrecidas conjuntamente por los datos egipcios y el texto bíblico.

Moisés

El voluminoso y complejo conjunto mosaico debe ser examinado a la luz de dos principios: la búsqueda de tradiciones antiguas e irreductibles unas a otras por una parte, y la "mosaización" final del Pentateuco por otra.

Después de una fase de agudo escepticismo, debido a la hipótesis de temas independientes del Pentateuco, que implicaba que Moisés no estuvo presente en todas sus partes desde el origen, y que fue un personaje secundario en la salida de Egipto, el Sinaí y la marcha por el desierto, no quedaba gran cosa al historiador, sino la tradición fuertemente controvertida de la tumba de Moisés en Moab (Dt 34,6) y la función que Moisés habría podido desempeñar

en la preparación de la entrada de los grupos de Palestina central en Canaán.

Un nombre egipcio

El origen egipcio del nombre de Moisés hoy no es discutido por nadie. La Biblia disimula mal el origen egipcio de este nombre, ya que la etimología de Éx 2,10 intenta hebraizarlo mediante un juego de palabras gramaticalmente dudoso. En realidad, este nombre se explica muy bien por el verbo egipcio *msj* = engendrar, que aparece en un buen número de nombres teóforos faraónicos, tales como Ahmosis, Tuthmosis, Ptahmosis, Ramsés, construidos sobre el modelo: "el dios X ha engendrado". Aquí no falta, naturalmente, más que el nombre del dios que engendra. Por lo demás, Moisés no es el único nombre egipcio llevado en el Éxodo por personajes considerados como israelitas, tales como Merari (Éx 6,16), Pinjás (Éx 6,25) y, quizá, Aarón.

La tradición madianita

La tradición más antigua a la que podemos llegar con respecto a Moisés es la de sus relaciones con Madián: Éx 2,16-22; 3,1; 4,18; 18,1-12, donde Jetró es suegro de Moisés. Esta tradición está estrechamente ligada a Egipto.

La tradición quenita

Una tradición concurrente vincula a Moisés con los quenitas: Jue 1,16; 4,11 con Jobab, otro suegro de Moisés. Esta tradición no tiene relación con la salida de Egipto.

Las dos tradiciones se fusionan en Nm 10,29, que es un texto armonizador. Puesto que los madianitas son considerados como enemigos desde los relatos de Baal-Peor (Nm 25,6-9) y después en los de la guerra santa (Nm 31) y en el ciclo de Gedeón (Jue 6-8), podemos sospechar que la tradición madianita sobre Moisés no ha sido inventada.

Valorización progresiva de Moisés

La figura de Moisés ha sido objeto de un desarrollo continuo que puede ser seguido desde las tradiciones más antiguas hasta la forma final del Pentateuco. Así, encontramos a un Moisés preprofético del que lo esencial proviene del Norte, ya diversificado según las dos tradiciones, madianita y quenita. Desde la época de Oseas (Os 12,14), un Moisés profético, de descendencia levítica, comienza a desempeñar un papel legislativo y religioso que la corriente deuteronomista acentuará para hacer de él la instancia última del Pentateuco. Constatamos, pues, que la primacía absoluta reconocida por la Biblia a Moisés no es el resultado de un compromiso tardío, sino que esta mosaización es un proceso que comienza muy pronto en Israel.

Los topónimos del Éxodo

Raramente una cuestión fue tan debatida tanto sobre el terreno como sobre los textos. En esta materia, el historiador, al parecer, debe proceder mediante dos operaciones distintas. La primera consiste en localizar e identificar sobre el terreno los emplazamientos enumerados en el texto bíblico. La segunda consiste en estudiar de manera crítica las redacciones y las tradiciones del Éxodo.

El primer paso por sí solo es insuficiente, incluso aunque condujera a resultados que el conjunto de los investigadores considerara como definitivos. Pues asegurar la fijación de la toponimia no es lo mismo que reconstruir un itinerario. El segundo paso se impone tanto más cuanto que el historiador debe estar preocupado por la antigüedad de los datos transmitidos por las tradiciones del Éxodo. En efecto, es cier-

to que las primeras redacciones relativas a la salida de Egipto no se remontan más allá de la época monárquica. A esta cuestión es posible responder positivamente, pues las construcciones de silos de trigo en Pitom y de una ciudad nueva, Pi-Ramsés, en el delta, son elementos conocidos en el reinado de Ramsés II. Ahora bien, el nombre de Pi-Ramsés desaparece de los textos egipcios antes del final de la XX dinastía (1069), lo que hace que se valoren singularmente los datos toponímicos de Éx 1,11 y pone término a la hipótesis de una reconstrucción posterior de esta tradición.

Las investigaciones actuales sobre los vestigios arqueológicos del delta del Nilo permiten asegurar definitivamente la localización de emplazamientos conocidos por la documentación escrita. Ramsés (Pi-Ramsés en egipcio) está en Qantir; Soán (Tanis en egipcio) en San el-Haggar. Pitom (= *Pr-Itm*, templo de Atón) aparece en el Papiro Anastasi VI y designa el mismo emplazamiento que Éx 1,11. Este santuario ha de ser buscado en los alrededores de Teku (= Sukkot).

Los datos de los Papiros Anastasi V y VI (Papiro Anastasi VI en *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo,* p. 38) parecen confirmar no sólo la toponimia bíblica, sino también el itinerario. En estos documentos, que datan de finales del s. XIII y provienen de oficiales de fronteras, aparecen, en efecto, los nombres de Teku, *Htm* y Migdol-de-Seti, que corresponden a la secuencia bíblica Sukkot, Etam y Migdol. Teku, la actual Tell el-Maskhuta, en la desembocadura del wadi Tumilat, cerca de Ismailía, correspondería a Sukkot (Éx 12,37; 13,20); *Htm* sería Etam (Éx 13,20) y el Migdol-de-Seti sería el Migdol del Éxodo (Éx 14,2). Además de los topónimos y su secuencia, estos documentos mencionan movimientos de poblaciones asiáticas controladas por las fuerzas egipcias.

El *mar de las Cañas (Pa-twf* en egipcio, *yam suf* en hebreo, cf. Éx 2,3.5; Is 19,6, donde *suf* = caña) es un topónimo ambiguo, ya que puede designar el lugar del milagro del mar (Éx 13,18; 15,4.22; Dt 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6; Neh 9,9; Sal 106,7.9.22; 136,13-15), el golfo de Suez o el mar Rojo (Éx 10,19; Nm 33,10-11, en los Setenta = *erythre thalassa)* o el golfo de Áqaba (Nm 14,25; 21,4; Dt 1,40; Jr 49,21; 1 Re 9,26 con seguridad; Jue 11,16 dudoso). Hay que señalar que el relato en prosa de Éx 14 habla únicamente de "el mar", sin otra precisión. En los textos de Éx 13,28; 15,4.22, que parecen tardíos, en vano buscaremos la localización precisa del milagro a partir del único topónimo mar de las Cañas.

Pi-Hahirot (Éx 14,2.9; Nm 33,7.8) y *Baal-Safón* (Éx 14,2.9) hay que buscarlos al este del delta. El primero puede designar una zona pantanosa próxima a Teku (= Sukkot), y el segundo, un santuario de origen fenicio que habría que localizar en el Ras Kasrún, el monte Casios de los antiguos.

Goshen, según la historia de José (Gn 45,10; 46,28[2x].29.34; 47,1.4.6.27; 50,8) y el relato de las plagas (Éx 8,18; 9,26), habría que situarlo en Egipto, al este del delta. Pero Jos 10,41; 11,16; 15,51 lo sitúan en el sur palestino. Hoy sabemos que el topónimo Goshen es desconocido en la documentación egipcia. El examen de los textos Gn-Éx en que aparece Goshen muestra que se estableció una separación entre egipcios e israelitas, mientras que en la serie de textos que ignoran Goshen, los israelitas viven entre los egipcios. Así pues, Goshen parece funcionar como una "homeland", una especie de reserva donde los israelitas están instalados bajo control egipcio. Pero, aunque Goshen está, efectivamente, controlado por Egipto, nada obliga a localizarlo en territorio egipcio propiamente dicho. La tradición Goshen, pues, se podría remontar a un grupo protoisraelita diferente del que conoció los trabajos forzados de Pitom y Ramsés establecido en el sur palestino. Se trataría, más precisamente, de un grupo protojudío, los simeonitas.

La reconstrucción de un itinerario preciso para el Éxodo resulta imposible, pues todos estos topónimos parecen cuadrar bien en el camino del norte, mientras que el conjunto del argumento implica el camino del sur. El texto bíblico solventa esta dificultad mediante un cambio de ruta (Éx 13,17-18, texto redaccional). La complejidad del conjunto se explica por el ensamblaje de tradiciones originales de grupos diversos. Podríamos distinguir entre dos tipos de éxodo: éxodo-fuga por el sur (las montañas del Sinaí) y éxodo-expulsión por el norte (camino costero). Da la impresión de que la realidad es aún más compleja, como resulta del examen de los problemas planteados por la localización del Sinaí.

El Sinaí

La perícopa del Sinaí (Éx 19-34) plantea al historiador dos problemas principales: el de la localización de la montaña junto a la cual se desarrollan las escenas fundamentales para la identidad religiosa de Israel y el de la unión de todo este conjunto con la salida de Egipto. Esta montaña conoce tres designaciones diferentes (ver recuadro).

Es demasiado precipitado decir que estos tres tipos de designación no se refieren más que a un solo y único lugar, y que tendríamos tres versiones diferentes del mismo acontecimiento. Para convencerse de ello, basta con observar que las tres series de textos reagrupados en torno a cada uno de estos términos no ponen en escena a los mismos actores y que su acción difiere igualmente.

Las dos designaciones que pertenecen a tradiciones antiguas son "montaña de Dios" y "Sinaí". "Horeb" se introdujo tardíamente en Éx 3,1; 17,6; 33,6 y no parece encontrar su lugar natural, en el Pentateuco, más que en el marco narrativo del Deuteronomio.

El Sinaí solo no se encuentra más que una vez, en Éx 16,1. En los demás sitios encontramos "de-

LOS TRES NOMBRES DEL SINAÍ

1) *Sinaí* (33x)
Éx 16,1; **19**.1.2.11.18.20.23; **24**,16; **31**,18; **34**,2.4.29.32 (13x)
Lv 7.38; **25**,1; **26**,46; **27**,34 (4x)
Nm 1,1.19; **3**.1.4.14; **9**,1.5; **10**,12; **26**,64; **28**,6; **33**.15.16 (12x)
Dt 33,2
Jue 5,5 **Sal 68**.9.18; **Neh 9**,13

2) *Horeb* (17x)
Éx 3,1; **17**,6; **33**,6
Dt 1,2.6.19; **4**,10.15; **5**,2; **9**,8; **18**,16; **28**,69 (9x)
1 Re 8,9; **19**,8; **Mal 3**,22
Sal 106,19; **2 Cr 5**,10

3) *La montaña* (17x)
Éx 19,2.12.13.14.16.17.18; **24**,12.15; **32**,15; **34**,2.3 (12x)
La montaña de YHWH: **Nm 10**,33
La montaña de Dios: **Éx 3**,1 (= Horeb, único caso); **4**,27; **18**,5; **24**,13

sierto del Sinaí" (12x: Éx 19,1.2; Nm 1,1.19; 3,4.14; 9,1.5; 10,12; 26,64; 33,15.16), "montaña del Sinaí" (12x: Éx 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Nm 3,1; 28,6). Estas fórmulas permiten concluir que se trata de una región más que de una montaña precisa.

Fuera de Éx 33,6, Horeb no aparece como una montaña. Éx 17,6; 33,21 sugieren incluso que Horeb no designa más que a una roca. Los datos topográficos de la Biblia sitúan el Horeb a once días de marcha de Kadesh (Dt 1,2) y a cuarenta días de Berseba (1 Re 19,7). Conocemos un wadi Horb en Madián, pero está demasiado alejado del Horeb bíblico.

La localización del Sinaí en el sur de la península no se remonta más allá del s. IV de nuestra era: es el Jebel Musa (en árabe: monte de Moisés, 2.244 m), al pie del cual Justiniano hizo construir el monasterio y la basílica de Santa Catalina a mitad del s. VI. Otros piensan en el Jebel Serbal (2.052 m.), a 50 km al noroeste. El Jebel Musa corresponde a la marcha de once días indicada por Dt 1,2 entre el Sinaí y Kadesh, a condición de que ésta sea realmente Ayn Qedeis, al este de Quseima, cerca de la frontera egipcio-israelí. Una última propuesta en esta región, debida a E. Anati *(La montagne de Dieu, Har Karkom. Recherches archéologiques sur la route de l'Exode* [París 1986]) [5], no ha encontrado el asentimiento de los biblistas porque las huellas de ocupación del emplazamiento les parecen a éstos demasiado antiguas.

Los relámpagos, los truenos, la nube, el fuego, el humo y el terremoto (Éx 19,16-18) se han interpretado como manifestaciones volcánicas. Ahora bien, la península del Sinaí no presenta ningún indicio de actividad volcánica. Se ha considerado el norte de Arabia, donde el volcán apagado Hala el-Bedr, a 325 km al sudeste de Áqaba, muestra indicios de erupciones en la época histórica. Algunos topónimos de Nm 33, resumen tardío, corresponden a los de esta región.

Con De Vaux, debemos concluir: "Es verosímil que, desde muy pronto, no se supo dónde estaba exactamente la montaña santa". A este desengañado juicio del historiador se añade el del exegeta P. Beauchamp: "No hay arqueología posible del Éxodo, ni de ninguna maravilla pasada de Dios" *(Psaumes nuit et jour,* Seuil, 1980, p. 20; trad. española: *Los salmos noche y día* [Madrid, Cristiandad, 1981]).

¿Un Éxodo sin Moisés? ¿Un Sinaí sin Éxodo?

El problema de la localización del Sinaí no es una cuestión de pura erudición, pues afecta directamente a la relación entre salida de Egipto y alianza del Sinaí. Para los partidarios de la independencia de los temas del Pentateuco, la localización en el norte de Arabia constituye un argumento suplementario. Los partidarios de una tradición unificada, por el contrario, están interesados en aproximar el Sinaí a Egipto. Ya que existen buenos argumentos en favor de dos localizaciones, el único problema histórico planteado por el Éxodo y la permanencia en el Sinaí es el del origen y el contenido de las tradiciones.

Aparente independencia de las tradiciones

G. von Rad (1938) fue el primero en formular la hipótesis de temas independientes basándose en Dt 26,5-9, que consideraba como una antigua confesión de fe. Ahora bien, en este texto se pasa directamente de los Patriarcas y el Éxodo al don de la tierra, sin ninguna mención del Sinaí. Encontramos un esque-

[5] También *Har Karkom in the Light of New Discoveries* (Studi Camuni 11; Capo di Ponte, Edizioni del Centro, 1993).

ma semejante en Dt 6,21-23; Jos 24,2-13; 1 Sam 12,8; Sal 78; 105; 135; 136. Aunque Sal 106,19-20 menciona el becerro de oro, nada se dice aquí del don de la Ley.

Hay que esperar a Neh 9,13-14 para ver cómo se intercala la teofanía y el don de la Ley entre el Éxodo y la Conquista. VON RAD concluyó de ello que la tradición del Sinaí es independiente del Éxodo y de la Conquista, y que se remonta a una fiesta de renovación de la Alianza, celebrada en Siquén en otoño (fiesta de las Tiendas), mientras que el Éxodo y la Conquista se celebraban en Guilgal en primavera (fiesta de las Semanas o de la Siega: Pentecostés).

M. NOTH (1948) siguió a VON RAD sistematizando radicalmente la separación de los temas en el conjunto del Pentateuco. Completa sus observaciones señalando que Lv 23,42-43 relaciona la fiesta de las Tiendas con la salida de Egipto y no con el Sinaí, y que, fuera del Pentateuco, las menciones del Sinaí independientes del Éxodo son escasas: Dt 33,2; Sal 48,8.9.18; Jue 5,5; 1 Re 19,9-14; Mal 3,22. NOTH piensa, pues, que el Sinaí es una tradición muy antigua que habría sido suplantada por la del Éxodo, más reciente, aunque concediendo que en un estadio anterior al yahvista y al elohísta *(Grundlage)*, las tradiciones estaban ya reunidas.

Paradójicamente, admitiendo la realidad histórica de la salida de Egipto y del Sinaí, estas concepciones llevan a pensar en los orígenes de estos dos temas sin Moisés. Así podremos calibrar la importancia de las preguntas planteadas. En efecto, se trata de verificar si el Pentateuco se explica por el desarrolo único de un credo primitivo (VON RAD), si la independencia de los temas puede dar cuenta del futuro del Pentateuco (NOTH) y si Moisés está ausente de las tradiciones más antiguas.

F. CRÜSEMANN distingue algunas etapas importantes: para los textos más antiguos, el Sinaí es la montaña de donde Dios viene a liberar a su pueblo (Jue 5,4-5 // Sal 68,8; Dt 33,2). El tema de la liberación a partir del Sinaí se vuelve a encontrar después, en Éx 3 y 1 Re 19. El primer vínculo entre Sinaí y legislación se encuentra en Éx 32-34, donde las tablas de la Ley se oponen al becerro de oro, institución estatal del reino del Norte (1 Re 12,28-30). Todo lo demás debe ser considerado como desarrollo exílico o postexílico *(Die Tora,* 1992, pp. 39-75).

Estos trabajos hacen ver la complejidad aparentemente insalvable de las combinaciones y desarrollos a los cuales han dado lugar las antiguas tradiciones. Hoy se reconoce que el modelo de las cuatro fuentes de J. WELLHAUSEN es insuficente para Éx-Nm, y que más allá de J, E y P se encuentran fuentes variadas y ya fusionadas. Varios exegetas señalan que si el Pentateuco hubiera comenzado en Éx 1, jamás se habría formulado ninguna teoría documentaria, lo que permite pensar que el Génesis tiene, ciertamente, otra historia literaria distinta que la de la salida de Egipto y la del Sinaí.

Una tradición unificada

Lo importante para el historiador es constatar que un buen número de exegetas continúan afirmando, mostrándolo de manera más precisa que en otro tiempo, la existencia de antiguas tradiciones en las que los nombres de lugares, de personas y las intrigas no dependen de los desarrollos imputables a intereses teológicos ulteriores. Éste es el caso, especialmente, para la tradición madianita (Éx 2,16-22; 3,1; 4,18; 18,1-12), reconocida como la más antigua debido a la ruptura precoz con los madianitas que intervienen desde Nm 22,3.7, como ya lo hemos señalado. Es ella, en efecto, la que atestigua los lazos más antiguos entre Moisés, la salida de Egipto y el Sinaí.

Por complicado que sea, el largo proceso que finaliza tardíamente en la mosaización completa del núcleo narrativo y legislativo del Pentateuco podría haber comenzado mucho antes de la época de Esdras. Aunque el historiador no pueda más que constatar el carácter fuertemente elaborado del conjunto, al menos puede entrever algunos fundamentos irreductibles y suficientemente sólidos como para sostener la fragilidad de esta gigantesca construcción. Además, no habrá que dejar de buscar las razones que condujeron a la elección de Moisés como supremo legislador de Israel.

LOS PATRIARCAS

Historia de la investigación

Desde J. WELLHAUSEN, la fiabilidad de los relatos patriarcales siempre ha despertado las sospechas de una buena parte del mundo exegético. Dos textos de este autor resumen esta postura: "No podemos llegar a ningún conocimiento histórico sobre los Patriarcas, sino solamente sobre el tiempo en que las narraciones relativas a ellos se formaron en el pueblo israelita; esta época posterior, con sus características internas y externas, ha sido proyectada inconscientemente a la antigüedad más lejana y se refleja en ella como un fantasma transfigurado"[6]; más preciso aún: "Los relatos sobre los patriarcas en el Génesis tienen relación con condiciones etnológicas y con instituciones cultuales de la época monárquica y se hace remontar el origen a una prehistoria ideal en la que ellas no hacen más que reflejarse"[7]. La postura adoptada por WELLHAUSEN desde finales del s. XIX no ha perdido nunca su actualidad. Aún la encontramos en la *Historia de Israel* de M. NOTH (trad. francesa: Paris, Payot, 1954, pp. 132-137; trad. española: Barcelona, Garriga, 1966).

Por el contrario, la postura americana, representada inicialmente por W. F. ALBRIGHT[8] y seguida después por J. BRIGHT[9], se basa en el posible acuerdo entre los datos bíblicos y los documentos extrabíblicos, sin renunciar por ello a las exigencias de la crítica interna. Pero, según el mismo BRIGHT, al propósito del historiador se le imponen límites severos: "Debe admitirse la imposibilidad de escribir, en el sentido propio de la palabra, una *historia* de los orígenes de Israel, y esto a causa de las limitaciones de las pruebas tanto arqueológicas como bíblicas. Ni siquiera aceptando la narración bíblica tal como suena es posible reconstruir la historia de los orígenes de Israel. Quedan demasiadas cosas oscuras" *(o. c.,* p. 80).

De 1957 a 1961, NOTH matizó algo su excepticismo radical a la vista de la publicación de los textos de Mari, que permiten establecer una relación verosímil entre los "protoarameos" de Mesopotamia y los orígenes arameos constantemente reivindicados por la Biblia para Israel. Al comienzo de los años 70, la síntesis de DE VAUX representa el *statu quo* que podría pretender la crítica histórica a propósito de las tradiciones patriarcales. La onomástica, las instituciones y las migraciones constituían entonces bases suficientes para un conjunto de relatos cuya clave, por otra parte, quedaba por encontrar.

A partir de 1974, una primera serie de estudios sobre los Patriarcas renueva profundamente la pro-

[6] *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886) p. 331.

[7] *Israelitische und jüdische Geschichte,* 1894, reed. 1958, p. 10.

[8] *De la Edad de piedra al cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia* (Santander, Sal Terrae, 1959).

[9] *La historia de Israel* (Bilbao, Desclée de Brouwer, [12]1987).

blemática. T. L. THOMPSON (1974) y J. VAN SETERS (1975) proceden a un nuevo examen crítico de la tradición de Abrahán que rompe definitivamente el acuerdo global obtenido por la generación precedente y obliga a los investigadores a volver a tomar positivamente los caminos trazados por WELLHAUSEN. Por las mismas fechas, aunque en un marco más clásico, A. DE PURY reemprende el estudio del ciclo de Jacob desde la óptica de la promesa [10], e intenta tender un puente entre las antiguas tradiciones locales y su reanudación o su desarrollo en una historia monárquica de los orígenes de Israel.

En la misma época estalla la crisis de la teoría documentaria del Pentateuco, a la que, por otra parte, contribuyeron de manera importante las publicaciones sobre Abrahán de THOMPSON y de VAN SETERS. El inconveniente que tiene este vendaval para los estudios dedicados a los Patriarcas consiste en la singular reducción del contenido preexílico del estrato yahvista (J) y la casi desaparición del estrato elohísta (E) en beneficio de una enorme producción deuteronomista y de un J postexílico.

Privado de documentos que puede considerarse que se remontan más allá del Exilio, entre los cuales, en primerísimo lugar, estarían los que podrían provenir del reino de Israel antes de la caída de Samaría (722), al historiador no le quedaría más remedio que resignarse ante el denso misterio de Gn 12-50. No obstante, y sea lo que sea de la teoría documentaria del Pentateuco, la revisión de la totalidad del conjunto patriarcal por E. BLUM (1984) mantiene todavía la época monárquica como *Sitz im Leben* de la primera elaboración de un discurso sobre los orígenes de Israel y de Judá a partir de tradiciones ancestrales conservadas en los santuarios de Betel, Siquén, Penuel, Hebrón y Berseba. En 1989, J. VERMEYLEN [11] sostiene una posición similar. Su J davídico se caracteriza por la extensión panisraelita de los establecimientos patriarcales, al principio meridionales, incluido Jacob (tradición Jacob-Esaú); lo que correspondería a las pretensiones davídicas sobre el conjunto de Israel. El J salomónico explota el tema de la elección del hijo menor en detrimento del mayor e insiste en las consecuencias políticas de esta elección, lo que indicaría la intención de legitimar un estado de cosas que VERMEYLEN, en la línea de A. DE PURY, atribuye al régimen salomónico.

Esta crisis no tiene, sin embargo, más que recaídas negativas. En efecto, muy recientemente el examen de la función de los Padres en el Deuteronomio ha permitido a T. RÖMER postular la dualidad de los discursos mantenidos por Israel sobre sus antepasados [12]. Recibe en este punto el apoyo de su maestro, A. DE PURY, quien, a partir de una exégesis renovada de Os 12, llega a sugerir que el mismo profeta Oseas conocía ya esta dualidad y que pedía a sus contemporáneos del reino de Israel en el s. VIII que eligieran entre las dos versiones, la patriarcal o la del Éxodo, a fin de determinarse teológica y espiritualmente [13]. Además del interés teológico que presenta esta hipótesis, de esta manera tendríamos en Os 12 el testimonio más antiguo de una historia ya formada del patriarca Jacob, así como la de una versión profética del Éxodo, mantenida concurrentemente con la primera.

Esta hipótesis está más de acuerdo con las críticas dirigidas en la misma época por Amós a los santuarios locales, entre los que se encuentran los "lu-

[10] *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob* (París, Gabalda, 1975).

[11] "Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque", en A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question* (Ginebra, Labor et Fides, 1989) 149-197.

[12] *Israel Väter* (1990).

[13] A. DE PURY, "Os 12 et ses implications", en *Le Pentateuque* (París, Cerf, 1992) 175-207.

gares altos de Isaac" (Am 7,9.16), a los que se puede identificar con Berseba (Am 5,5; 8,14). Concuerda igualmente con los datos del Deuteronomio, con los de la historia deuteronomista y con Jeremías, obras en las que la tríada patriarcal formada por Abrahán, Isaac y Jacob-Israel aparece siempre como intrusa o tardía (Dt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4; 1 Re 18,36; 2 Re 13,23; Jr 33,26). Esta hipótesis confirma, por otro lado, que las investigaciones deben orientarse hacia la época monárquica para comprender cómo los antepasados de Israel han servido para una cierta representación de los orígenes de una nación según una versión cuyos rasgos, ciertamente populares al principio, fueron ocultados progresivamente, sin desaparecer, no obstante, del todo.

La localización de los patriarcas

Una simple lectura muestra que los establecimientos de los primeros antepasados israelitas están enormemente dispersos por el territorio. Abrahán está en Hebrón, al sur de Jerusalén; Isaac en Berseba, aún más al sur, en el límite del desierto; Jacob en la montaña central, en Betel, y en Transjordania, en Penuel. Una primera conclusión se impone: los tres antepasados son figuras protoisraelitas relativamente antiguas unidas a lugares precisos. Su radio de acción corresponde exactamente al territorio de los reinos de Judá y de Israel, que no aparecieron más que en el s. X. Podemos considerar que su relación y su ordenamiento genealógico en una descendencia única data, lo más pronto, de la época monárquica.

Las características de los relatos

De tres patriarcas, sólo la historia de Jacob presenta la apariencia de un ciclo coherente y completo. Este ciclo es además antiguo, puesto que Os 12,4-5.13 ya lo conoce. No se puede decir lo mismo de la historia de Abrahán, que resulta especialmente heterogénea y constituida por escenas típicas sin verdadera relación cronológica entre ellas. En cuanto a la historia de Isaac, es, por así decir, inexistente: las de Abrahán y Jacob la desbordan ampliamente. Esto nos lleva a considerar una fecha bastante tardía para la elaboración final del ciclo Abrahán-Isaac-Jacob. El examen del empleo de los nombres de Abrahán y de Jacob en la Biblia va a confirmar esta pista.

Abrahán y Jacob fuera del Génesis

El nombre de *Abrahán* (o Abrán) aparece 44 veces fuera del Génesis. Está asociado 30 veces a Jacob o a Israel, otro nombre de Jacob. No aparece solo más que 14 veces: Lv 26,24; Jos 24,2; Is 51,2; Ez 33,24; 1 Cr 1,27(2x).32; 16,16; 2 Cr 20,7; Neh 9,7(2x); Sal 47,10; 105,9.42. Fuera del Pentateuco, Is 51,2 y Ez 33,24 son los textos más antiguos en los que Abrahán es citado solo. Estos textos datan del Exilio.

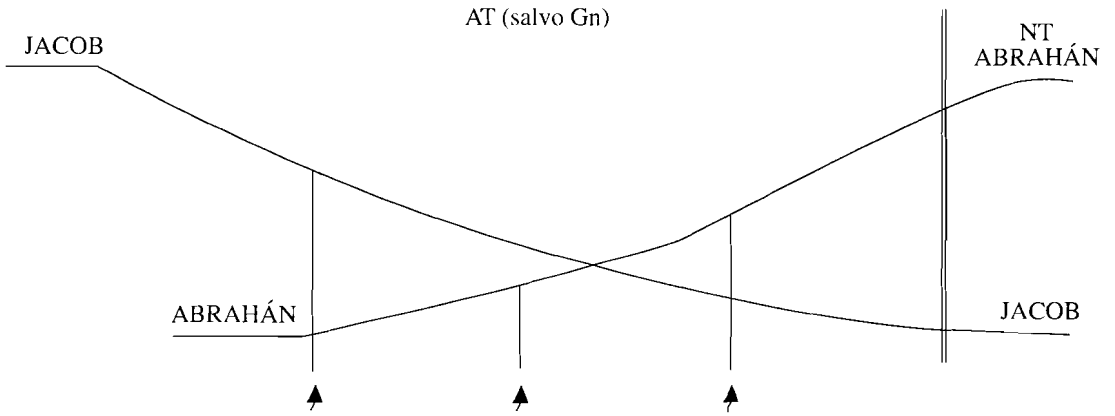
El nombre de *Jacob* aparece 165 veces. Pero el nombre de Israel aparece 6 veces en lugar de Jacob en las asociaciones de patriarcas. En total, Jacob-Israel se cita 17 veces. Si se restan de este total las 30 veces en que el nombre de Jacob-Israel se asocia con el de Abrahán, quedan 141 veces en que aparece solo, 10 veces más que el nombre de Abrahán. Citado en textos antiguos de Is, Am y Os, el nombre de Jacob puede también designar a todo el pueblo, del que es el antepasado epónimo; lo que nunca sucede con Abrahán. El conjunto de la Biblia, por lo tanto, atestigua masivamente que se ha guardado la memoria de Jacob como el patriarca más antiguo de Israel, aquel con el que están relacionadas las doce tribus. Así pues, en un momento dado sucedió algo

importante en la representación genealógica de los orígenes de Israel para que Jacob, el antepasado "natural", se encuentre finalmente en tercera posición. Aquí se supone que la elaboración final debe de ser bastante tardía.

Líneas de investigación

¿Cuáles son las explicaciones más verosímiles del proceso que terminó en la genealogía actual? Jacob fue considerado durante largo tiempo como el único patriarca porque encarnaba al reino de Israel, el cual reagrupaba la mayoría del pueblo (diez tribus de doce). Abrahán no debe su primer lugar actual más que al hecho de que es el patriarca de Hebrón, la primera capital de David (2 Sam 5,1-5). Después de la desaparición del reino de Israel en el 722 solamente subsiste el reino de Judá. La reestructuración unitaria del pasado del pueblo puede entonces efec-

ABRAHÁN Y JACOB
comparación de su importancia



Mi 7,20 Is 29,22 Is 41,8	Is 51,2 Ez 33,24	Is 63,16 Ps 105,6
1er Jacob 2e Abrahán	Abrahán solo	1er Abrahán 2e Jacob

En el AT: Abrahán: 14xsolo
Jacob: 141xsolo

En el NT: Abrahán: 72x
Jacob: 23x

tuarse en un sentido únicamente projudío. Esto explicaría cómo los dos patriarcas del reino de Judá, Abrahán e Isaac, fueron colocados encabezando la lista. Así pues, desde esta óptica, la elaboración final se remontaría lo más temprano al 722.

Aunque una genealogía se presenta en sentido descendente, no debemos olvidar que, para establecerla, ha habido que proceder en sentido inverso, remontándose hacia el pasado. La Biblia no hace excepciones en este punto. Para Israel, la unidad básica es el clan, después la tribu. Se comienza por designar los antepasados progresivamente a medida que los clanes se reagrupan y que las tribus se constituyen en una unidad más amplia, como un reino. En cuanto los reinos se separan, cada uno ofrece una versión de sus orígenes concurrente con la del otro. De esto, ya lo hemos visto, la Biblia guarda el recuerdo claramente. Después de la desaparición de uno de los dos reinos ya no hay concurrencia y el reino que subsiste recupera el conjunto en beneficio propio.

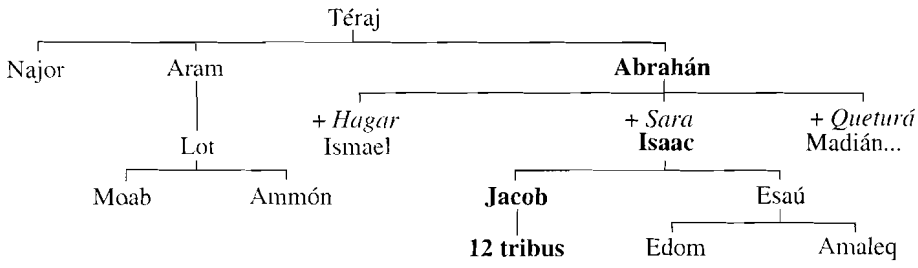
– El nombre de *Abrahán* solo no comienza a aparecer en los textos más que a partir del Exilio (Is 51,2; Ez 33,24).

– *Jacob-Abrahán*, la forma antigua de la díada, no aparece más que en el final tardío del libro de Miqueas (Miq 7,20), en el segundo Isaías (Is 41,8), en otro pasaje tardío, Is 29,22, y la fórmula más reciente, en que Abrahán precede a Jacob o a Israel, en Is 63,16 y Sal 105,6.

– La tríada *Abrahán-Isaac-Jacob* no aparece, fuera del Gn, más que en textos tardíos del Pentateuco (postdeuteronomistas o sacerdotales P): Éx 2,24; 3,6.15.16; 4,5; 6,3.8; 32,13; 33,1; Nm 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4; y de la literatura emparentada con redacciones deuteronomistas tardías: Jos 24,3-4; 1 Re 18,36; 2 Re 13,23; Jr 33,26; o sacerdotales: 1 Cr 1,28.34; 29,18; 2 Cr 30,6.

Comprendida de esta manera, la genealogía patriarcal del Génesis aparece como la expresión de la unidad ideal del pueblo de Dios. En efecto, éste es el mensaje que ofrece: un antepasado único, pagano convertido en creyente (cambio del nombre Abrán en Abrahán) por su respuesta a la llamada de Dios, depositario de toda la identidad israelita, que está esencialmente constituida por tres promesas: la tierra, la descendencia y la bendición universal, y un signo: la circuncisión. Al mismo tiempo se compren-

GENEALOGÍA DE LOS PATRIARCAS



de mejor por qué el ciclo de Abrahán aparece tan deslavazado, compuesto por escenas independientes unas de otras, pero asumiendo todas un fuerte significado religioso. En comparación, el ciclo de Jacob, quizá más lógico y más completo, aparece como mucho menos importante y más anecdótico que el de Abrahán.

Quedaría por ver cómo funcionan los diferentes lazos genealógicos reconocidos a los patriarcas.

Nos espera una primera sorpresa: no hay más que israelitas entre los descendientes de Abrahán, puesto que en ellos se encuentran los pueblos de alrededor. Por sus otras dos mujeres, Hagar y Queturá, Abrahán es el padre de Ismael (Hagar) y de Madián (Queturá). Lot, el sobrino de Abrahán, es el padre de Ammón y de Moab. Esaú, hijo de Isaac, hermano gemelo de Jacob, es el padre de Edom y de Amaleq. Por simbólico que sea el sistema, no es menos intencionado. En efecto, todos estos pueblos se encuentran sometidos, en un momento u otro, a la dominación israelita.

¿Quiénes son los antepasados de Israel: los Patriarcas o los padres del Éxodo?

Recientemente, el examen de la composición del Pentateuco y el estudio de Os 12, texto ya invocado en favor de la antigüedad del ciclo de Jacob, ha permitido considerar la posibilidad de un doble discurso mantenido por Israel sobre sus antepasados. Veamos cómo se presenta el problema.

La historia de los Patriarcas culmina en Gn 49 con las bendiciones pronunciadas por Jacob sobre sus doce hijos, que representan a las doce tribus de Israel. Ahora bien, la misma escena se reproduce en Dt 33, en una posición idéntica, es decir, al final de un período, justo antes de la muerte del personaje principal, con las bendiciones de Moisés a las mismas tribus, cercano en algunos detalles.

Sabemos desde hace tiempo que la historia de los Patriarcas y la de Moisés están artificialmente unidas. La misma Biblia, en la medida en que hace todo lo posible para rellenar el foso que las separa, atestigua que se trata de dos versiones independientes de los orígenes de Israel. La doble bendición de las doce tribus, primero por Jacob y después por Moisés, constituiría un indicio esencial de ello. Pero hay otros. Así, en el Dt, la palabra "padres" (Dt 1,21; 5,3; 7,8.12; etc.) no designa a los Patriarcas, sino la generación del Éxodo (T. RÖMER).

Cuando se relaciona esta doble bendición con lo que dice Os 12, la dualidad de los orígenes de Israel adquiere un relieve singular. Pues Oseas, en el s. VIII, hace algo más que atestiguar la antigüedad del ciclo de Jacob. Conoce ya la doble versión y pide a sus contemporáneos que elijan entre las dos. En cuanto al mismo Oseas, ya hizo su elección: para él, el verdadero Israel no es el que nace del pérfido y débil Jacob, sino el que salió de Egipto bajo la guía de un profeta (Os 12,13-14).

La postura de Oseas no es única en el s. VIII, ya que el profeta Amós se suma a ella en algunos santuarios locales, tales como los "lugares altos de Isaac" (Am 7,9.16), que podemos identificar con Berseba (Am 5,5; 8,14). Los patriarcas tienen mala prensa en esta época.

¿Qué podemos deducir de todo esto? Lo menos que se puede decir es que el pasado de Israel era objeto de una fuerte controversia ya en el s. VIII. Sin embargo, parece que el problema es ante todo religioso. Si creemos a Oseas y a Amós, los patriarcas Jacob e Isaac estaban asociados a una forma de yahvismo decadente, inmersa en el sincretismo. La devoción patriarcal aún no estaba anclada de mane-

ra decisiva en el yahvismo auténtico, el que Oseas reconocía a Moisés. Señalemos de paso que el yahvismo mosaico ya no está al abrigo de contaminaciones, ya que, a finales del s. VIII, Ezequías hará suprimir la serpiente de bronce, vieja reliquia de la permanencia en el desierto (2 Re 18,4). Esto es muy interesante. En primer lugar vemos que las figuras de Isaac y Jacob tienen un largo pasado y que su memoria está vinculada a ciertos santuarios. Pero vemos, a continuación, que estas figuras no expresan suficientemente la fe de Israel. Esto ilumina de manera inesperada la evolución de la historia de los Patriarcas. Para hacer de ellos fundadores y testigos o, al menos, para mantenerlos en este lugar, hay que revisar al alza su retrato, especialmente el de Jacob, cuyo perfil, bastante bajo al principio, no era ciertamente el del perfecto hombre de Dios.

En lo que concierne a los orígenes de Israel, nos guardaremos, pues, de oponer demasiado rápido las dos versiones. Cada una puede reivindicar una vinculación con el pasado, aunque hoy sea difícil de precisar. Repitámoslo, se trata ante todo de un problema religioso, Israel no podía estar satisfecho con la única referencia a los Patriarcas. Le era necesario igualmente Moisés, aun a costa de trabajar laboriosamente para unificar el pasado y, sobre todo, para confesar que el Dios de Moisés era ya el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Éx 3,6).

Los Patriarcas y la historia

Incluso aunque el hecho de que se vuelva a poner en cuestión la teoría de WELLHAUSEN trastorne bastante radicalmente la imagen que tengamos hecha del Israel preexílico, es sintomático constatar que, no obstante la crisis, diversos especialistas (A. DE PURY, E. BLUM, J. VERMEYLEN) continúan obteniendo resultados convergentes en lo que relativo a la formación de las tradiciones patriarcales en la época monárquica. Esta convergencia es tanto más sorprendente cuanto que se inscribe en la línea de algunos trabajos publicados antes de 1975 que desembocan ya en las mismas conclusiones, tales como los de R. E. CLEMENTS[14] y N. LOHFINK[15] sobre el ciclo de Abrahán. Los argumentos ciertamente han cambiado, y hay una mayor prudencia en la utilización y la datación de algunos conceptos, tales como la promesa de una tierra o de una descendencia, aunque no es menos sorprendente constatar que siempre se vuelve –excepto los que mantienen posiciones hipercríticas– a la época monárquica, ya claramente indicada por WELLHAUSEN.

El oscuro proceso que conduce al conjunto actual de Gn 12-35 parece muy complejo porque verosímilmente guarda la huella de las sacudidas de la historia de Israel, enfrentada consigo misma. Sin embargo, emergen dos elementos que hoy la crítica reconoce de manera cada vez más clara: Abrahán no debe su primer lugar en la genealogía nacional más que a su calidad de patriarca de Hebrón, primera capital de David, y, antes que él, ciertamente fue Jacob el primer padre reconocido del conjunto de Israel, como lo sugieren la vinculación de las doce tribus a su persona y el empleo masivo de su nombre como epónimo equivalente a Israel a lo largo de toda la Biblia. Si hacemos caso de la constante argumentación de A. DE PURY desde 1975, con el fondo antiguo del ciclo de Jacob podríamos llegar al discurso mantenido sobre sus orígenes por un Israel premonárquico.

Jacob es ciertamente un patriarca meridional, como lo subrayan BLUM y VERMEYLEN, pues esta localización es sugerida por sus disputas con Esaú, que representa a Seír = Edom (*sa'ir* velludo, en Gn 27,11) en Gn 25-27. El acento que se pone en Betel,

[14] "Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition", *SBT* 5 (London 1967).

[15] "Die Landverheissung als Eid. Ein Studie zu Gen 15", *SBS* 28 (Stuttgart 1967).

santuario real desde Jeroboán I, y Penuel, capital temporal de Israel con este mismo rey (1 Re 12,25), representaría quizá un desarrollo imputable al reino del Norte. En todo caso, parece excesivo limitar el patriarcado de Jacob al territorio de Israel únicamente, como lo hace A. LEMAIRE [16]. La hipótesis de un patriarca Israel distinto de Jacob y localizado en Siquén ha sido formulada por H. SEEBASS [17]. Aquí llegamos al límite de la documentación.

Aunque la primera formación de la gesta patriarcal puede ser fechada en la época monárquica, o ligeramente más tarde para algunos de sus elementos, le queda al historiador la tarea de sacar las consecuencias. Sean cuales sean las instancias, monárquicas o premonárquicas, que han procedido a esta primera elaboración, es forzoso reconocer que han recurrido a los datos locales disponibles para organizar un relato sobre los orígenes de la nación. Estos datos actualmente están desarrollados según dos líneas principales: la afirmación constante de una migración y la diferenciación, en el lugar, de grupos que se convertirán después en naciones distintas. Fuera de los nombres propios, que constituyen los únicos datos irreductibles, todo lo demás señala una elaboración que combina relatos populares y composiciones religiosas. Por muy lejos que pueda remontarse en el análisis de las tradiciones patriarcales, el historiador no llega más que a un proceso de designación de antepasados, como ocurre con las otras naciones que han procedido a esta operación.

Conclusión

De todo esto resulta que el concepto de período patriarcal es, por lo menos, fuertemente aleatorio, y que el objeto que puede abarcar escapa al campo histórico propiamente dicho.

El surgimiento de Israel se produce entre el 1250 y el 1100, acontecimiento que se desarrolla al mismo tiempo que aparecen las naciones vecinas: Aram, Ammón, Moab y Edom. Sorprende el silencio absoluto de las fuentes bíblicas sobre una presencia egipcia en Palestina hasta finales del s. XII, mientras que ésta está bien atestiguada por la arqueología. En efecto, hay que esperar a 1 Re 9,16 para encontrar un faraón anónimo en Guézer al principio del reinado de Salomón y a 1 Re 14,25, que menciona la incursión de Sheshonq bajo el reinado de Roboán. La Biblia, de manera manifiesta, no conoce en este período otros ocupantes del territorio más que los israelitas y diversos pueblos globalmente designados como cananeos.

Hemos constatado que la época patriarcal estaba fuera de la historia, que el Éxodo y la figura de Moisés debían su importancia al desarrollo posterior de la tradición y que la Conquista era esencialmente una ficción que se remonta a la época de Josías. Los elementos más antiguos de las representaciones de Israel en doce tribus no se remontan más allá de la

[16] *La Protohistoire d'Israël*, p. 233.

[17] "Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahwevereh-rung in Kanaan", *BZAW* 98 (Berlín 1966).

época monárquica. El sistema genealógico de los hijos de Jacob podría abrir una pista interesante sobre la constitución de Israel. Desgraciadamente, su lógica se nos escapa en gran parte y, de todas formas, procede de una ordenación posterior.

La protohistoria de Israel resulta difícilmente accesible a partir de los datos actualmente disponibles. Las huellas arqueológicas, que siempre hay que intentar que se acomoden con el texto bíblico, son ambiguas. El aspecto hipotético se vuelve especialmente preponderante cuando se trata de cruzar las informaciones relativas a fenómenos complejos tales como la situación administrativa de una región, los modos de vida, los problemas políticos, los desplazamientos de poblaciones y los cambios de sociedad. Ahora bien, solamente en este nivel es como podemos hablar de historia. El carácter concreto y fragmentario de las fuentes disponibles en principio no deja que aparezca un cuadro suficientemente completo del paisaje histórico que pretendemos reconstruir. Con mucha más razón, el encadenamiento de las causas y los efectos escapa, muchas veces, a una explicación rigurosa, y el campo que se deja a la interpretación es, entonces, demasiado importante como para que pueda imponerse decisivamente una sola línea de explicación.

En este nivel de la investigación es donde aparecen los diferentes modelos propuestos para dar cuenta de los orígenes de Israel. Por otra parte, este punto ha sido el objeto de un debate específico entre partidarios de modelos diferentes, primero, y sobre la pertinencia de la noción misma de modelo, después. En efecto, en la elaboración de un modelo se corre el riesgo de privilegiar un elemento particular del conjunto en detrimento de los otros o de relegar completamente un elemento que se resiste a la línea de interpretación que se mantiene.

Sobre este punto concreto la tradición choca con una dificultad suplementaria: la Biblia presenta varios modelos que parecen pertenecer a discursos irreductibles los unos a los otros a los que hemos señalado. Aunque la Biblia aborde de diversas maneras a la cuestión sobre el pueblo de Israel, debemos tratar de comprender las razones de ello. En efecto, la constitución de una memoria es un proceso demasiado complejo como para que sea posible dar cuenta de él con un solo modelo o con una sola línea explicativa. Debemos admitir la necesaria complementariedad de los distintos acercamientos variados.

Sin duda nos encontramos ante algunas representaciones. Pero el [illegible] progreso. Constatar que [illegible] argumentos absolutos no es en [illegible] podemos llegar a tener la convicción [illegible] a sus orígenes en el Pueblo [illegible] nace definitivamente [illegible] de cierta forma, sin duda [illegible] sobre todo —como [illegible] del periodo monárquico [illegible] un paso decisivo